

PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA

VIRTUTIBUS INFUSIS

COMMENTARIUS IN SECUNDAM PARTEM

LUDOVICO BILLOT S. I.

De virtutibus infusis in genere, et theologicis in specie

Editio quarta aucta et emendata

PROOEMIUM

Unum summum et verum bonum est: omnis boni bonum, bonum unde omne bonum, cui non additur quid sit ipsum bonum. Nam cum dicitur bonus homo, et bonus ager, et bona domus, et bonum animal, et bona arbor, et bonum corpus, et bona anima, toties adiungitur quoties dicitur bonum. Est bonum simplex, purum ; ipsum bonum quo cuncta sunt bona, et ex quo cuncta sunt bona, in cuius fruitione summa beatitudo consistit, et aeterna vita, et hoc bonum Deus est. Qui cum nec a seipso separari possit, nec seipso fruendo privari, ideo essentialiter atque immutabiliter beatus, imo verius, ipsa imparticipata ac subsistens beatitudo ; in quo nimirum non diversa sunt quod est et quo est, quod vivit et quo vel unde beatissime vivit, sed idipsum et idipsum, et idipsum, Dominus Deus omnipotens. Deus igitur, sicut est suum esse, et sua vita, et sua sapientia, et sua bonitas, ita et sua beatitudo.

Id nobis pro modulo nostro inculcat Scriptura in ipso exordio, cum post relata consummata opera coeli et terrae: *Et requievit, inquit, die septimo ab universo opere quod patrarat. Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret.* Ubi insinuatur Deus nullo opere suo sic delectatus, quasi faciendi eius indiguerit, vel minor futurus nisi fecisset, vel beatior cum fecisset. Quia enim ex illo ita est quidquid ex illo est, ipse autem nulli quod ex ipso est. debeat quod beatus est: se rebus quas fecit diligendo praeposuit, non sanctificans diem quo ea facienda inchoavit, nec illum quo ea perfecit, ne illis vel faciendis vel factis auctum eius gaudium videretur, sed eum quo ab ipsis in seipso requievit. Et' ipse quidem nunquam ista requie caruit, sed nobis eam per diem septimum ostendit. Quia ergo est omnipotens et bonus, omnia valde bona fecit. Quia vero seipso bono perfecte beatus est, a bonis quae fecit in seipso requievit, ea scilicet requie a qua nunquam recessit, seipso et a seipso et de seipso beatissimus.

A tantae perfectionis culmine longe in infinitum est omnis creatura. Quippe, cum Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse sicut ipse est. Et aliis dedit esse amplius aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit. Sed si qua in hac scala entium eminens creatura, ex ipsa nobilitate sui esse habet ut beata esse possit, id quidem non nisi adhaerendo immutabili bono, uni vero beato Deo, cui usque adeo bonum eius est, ut sine illo miseram eam esse necesse sit. Qui etiam non quolibet modo in hoc ordine provi-

dentiae fructus linis ei proponitur, sed modo plane supernatural! in visione intuitiva. Unde hoc bono adepto beata, quo amisso misera est, et tanto miserior amisso, quanto beatior adepto : non sicut ille qui seipso bono beatus, nequaquam miser esse potest, quia non se potest amittere. Sic igitur, informe quiddam nobis proponitur, quod tam ad beatitudinem quam ad miseriam potest. Spiritum creatum dico, cui non hoc est vivere quod beate vivere, nam vivit etiam fluitans in profundo tenebroso vacuitatis suae ; cui proinde restat converti ad eum a quo factus est, et magis magisque vivere apud fontem vitae, et in lumine eius videre lumen, et perfici, et illustrari, et beari.

Tenebrosam abyssum universae spiritualis creaturae indicaverunt ab initio apostatae angeli. Inciderunt enim in eam, dum sua bonitate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiori beatifico bono ad propria defluerunt, et habentes elationis fastum pro excelsissima aeternitate, vanitatis astutiam pro certissima veritate, studia partium pro individua charitate, superbi, fallaces, invidi effecti sunt. Emerserunt vero ab ea supercaelestes angeli casto amore cohaerentes Deo. Quoniam Deus ostendit eis seipsum et sufficit eis, et ideo non declinant ab eo, nec ad se. Haec est domus Dei non terrena, neque ulla caelesti mole corporea, sed spiritualis et particeps aeternitatis divinae, quia sine labe in aeternum. O beata terque beata, Deus meus, inhaerendo beatitudini tuae, beata sempiterno in habitatore te atque illustratore tuo, contemplans delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud ! Mens pura concordissime una, stabili-

mento pacis sanctorum spirituum qui sunt cives civitatis tuae in caelestibus super ista caelestia (x).

Est erga quaedam sublimis creatura tam arcte cohaerens Deo vero et vere aeterno, ut in nullam vicissitudinum varietatem ab illo se resolvat ac defluat, sed in eius solius contemplatione beatissime requiescat. Est et alia in sempiterna miseria vitam agens, quoniam a summo bono defluxit tanquam in abyssum infirmitatis suae. Nunc autem medio modo se habet ea quae adhuc ad utrumque est possibilis, nondum in fine conquiescens, neque etiam a fine delapsa. Et haec est peregrinans anima cui competit adhuc moveri in finem, adhuc transire in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, et consequenter iis formari virtutibus quibus tenditur in possessionem summi boni, secundum quod scriptum est: *Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum! Beatus vir cuius est auxilium abs te; ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymanim in loco quem posuit. Etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion.* Porro de his virtutibus per quas fiunt ascensiones intus in corde, usquedum perveniatur in visione aeterna ad bonum beatificans quod est super omnem creaturam, nunc nobis sermo.

Istae autem virtutes, ex hoc ipso quo totae quantae sunt, ordinantur ad finem qui omnem transcendit

(1) August, in Psalm. 26, et l. 4 de Genes, ad litt. c. 15, et l. 19 de civit c. 1, et l. 13 Confess., passim.

naturae facultatem, nequaquam esse possunt ex propria hominis industria comparatae, sed imprimis necesse est eas divinitus infusas agnoscere, per redemptionem quae est in Christo Iesu. « Considerandum, inquit S. « Thomas il), quod est duplex hominis bonum; unum « quidem quod est proportionatum suae naturae, aliud « autem quod suae naturae facultatem excedit. Et quia « unumquodque ordinatur ad finem per operationem « aliquam, et ea quae sunt ad finem oportet esse ali- « qualiter fini proportionata, necessarium est esse ali- « quas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem « supernaturalem, quae excedant facultatem principio- « rum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, « nisi supra principia naturalia, aliqua supernaturalia « operationum principia (id est virtutes) homini infun- « dantur a Deo». Quapropter in Canticis Canticorum clamat sponsa, quam introduxit Rex in cellaria sua, id est anima quam praeter et ultra omnem naturae ordinem evocavit Deus ad intima illa penetralia ubi beatissimam suam aeternamque vitam vivit; clamat, inquam, sponsa ad suum sponsum Christum: *Oleum effusum nomen tuum (f)*, his verbis significans mysticam unctionem unde Christi nomen elucet, quae per infusam gratiam infusasque virtutes in nos refunditur. Iam ordinata est in ea charitas (3), iam equitatus Domini in curribus Pharaonis assimilata est (4), propter omnium aciem virtutum quae charitatem comitantur. At non studiis,

(1) De Virtutibus, Q. j, a. 10.

(2) Cantic. I-2.

(3) Ibid. II-4.

(4) Ibid. 1-8.

non operibus haec adscribit suis, sed sponsi tribuit largitati, de oleo utique effuso nomine eius. Novit enim ubi nata est; memor est beneficii de quo sponsus ad eam: *Sub arbore malo excitavi te: ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua* (r). Quippe sub malo terrestris paradisi corrupta fuerat Eva mater generis nostri; sub ea arbore infelix illa progeniem proiecerat suam; ibi futuram sponsam sponsus invenerat sepultam in sopore mortis, destitutam omnibus principiis spiritualis vitae. Sed et ibi quoque suscitavit ad vitam, vertens funestum lignum scientiae boni et mali in lignum redemptionis, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, et quae ex arbore prognata erant mala, per arborem sanarentur. In ligno igitur crucis factum est oleum effusum nomen eius, et sicut origo fontium et fluminum omnium mare est, sic et supernaturalium virtutum quae *infusae* dicuntur et sunt, Christus crucifixus.

At vero, dum infusas virtutes audis, ne eas tales esse suspiceris, quae nulla similitudinis habitudine ad naturalia nostra activitatis principia comparentur. Semper enim gratia inseritur naturae, et ideo virtutes illae respectu supernaturalis finis, respondere debent principiis tum congenitis tum acquisitis respectu naturalis. Et naturalia quidem operationum principia sunt essentia animae et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, a quibus procedit actio hominis in quantum huiusmodi. Quod tamen nequaquam esse posset nisi in intellectu haberetur quidam quasi innatus habitus primorum principiorum ducens in cognitionem finis hu-

*

(i) Ibid. VIII-5.

manae vitae, et similiter in voluntate naturalis in eum -
dem finem inclinatio, praecontincns tanquam in semine
virtutes requisitas ad eius prosecutionem per media
idonea. Itaque est primo essentia animae ut remotum
principium operationum. Deinde sunt activae potentiae
naturaliter in seipsis insertum habentes unde prospicia-
tur atque appetatur finis. Tertio sunt habitus acquisiti
moralium virtutum facientes hominem bene dispositum
circa ea quae sunt ad finem, id est circa operationes
et passiones moderandas prout dictus finis exigit. -
Nunc ergo considera quomodo hisce activitatis princi-
piis, partim quidem congenitis, partim vero studio et
exercitio acquirendis, parallelo ordine accedant princi-
pia desuper infusa de quibus nunc sermo. Etenim « in-
« funditur divinitus homini ad peragendas actiones or-
« dinatas in finem vitae aeternae, primo quidem *gratia*
« (sanctificans), per quam habet anima quoddam spiri-
« tuale esse. Deinde *fides, spes, et charitas*, ut per fi-
« dem intellectus illuminetur de aliquibus supernatura-
« libus cognoscendis quae se habent in isto ordine sicut
« principia naturaliter cognita in ordine connaturalium
« operationum. Per spem autem et charitatem acquirit
« voluntas quamdam inclinationem in illud bonum su-
« pernaturale, ad quod voluntas humana per naturalem
« inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut prae-
« ter ista principia naturalia requiruntur habitus virtu-
« tum (moralium) ad perfectionem hominis secundum
« modum sibi connaturalem, ita ex influentia divina
« consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia
« principia, aliquas *virtutes morales infusas*, quibus
perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae

«aeternae (1) ». Sic igitur, essentiae animae respondet infusa gratia sanctificans velut natura nova et radicale principium operationum supernaturalium. Potentiis operativis secundum quod circa ipsum finem versantur, respondent virtutes theologicae, fides et spes et charitas. Habitibus demum acquisitis quibus homo bene se disponit in iis quae sunt ad finem, respondent infusae virtutes morales, videlicet infusa prudentia, infusa iustitia, infusa temperantia, infusa fortitudo. – Et gratia quidem sanctificans non est secundum se operativa, sicut nec animae essentia per se immediate. Caetera vero pro activis principiis habenda esse, satis ostendit vel ipsa generalis et confusa notio mox declarata. Neque enim ex hoc quod propriis nostris actibus virtutes istae non generantur, passivas eas recte usquam appellaveris. Alias oporteret et ipsam voluntatem potentiam passivam asserere, eo quod congenita homini est, non studio et exercitio comparata, sed existens a natura. Nihil ergo hic confert originis modus, sed sola intrinseca quidditas est consideranda. Porro, etsi virtutes supernaturales in nobis fiant sine nobis, adhuc tamen infunduntur tanquam principia activitatis, utpote quae pro formali effectui habeant perficere nos ad connaturaliter operandum in ordine ad finem illum qui omnem nostram naturalem excedit facultatem. Accedit insuper quod ita perficiunt ad operandum, ut etiam ex operatione perficiantur, certa quadam et verissima ratione : tum quia assuetudo operum ad promptum earum exercitium confert quam plurimum, tum quia ex merito

(i) S. Thom, de Virt., Q. i, a. 10.

operantis intrinsecum augmentum accipiunt sub iisdem conditionibus sub quibus augentur virtutes acquisitae. Et hoc modo, non otiosa passivitate, sed labore et conatu opus salutis in nobis peragitur.

Haec tamen non sic accipias velim, quasi anima in ascensu illo quo itur de virtute in virtutem usquedum videatur Deus deorum in Sion, nullo pacto passive se haberet. Absit sane, absit. Non enim sufficit ipsa sibi, etiamsi consideretur ut ornata sanctificante gratia, et omni comitatu supernaturalium virtutum instructa. Sed neque in hoc deest parallela analogia cum ordine naturali. In nobis enim secundum naturam operantibus consideratur aliquis instinctus antecedens omnem deliberationem; instinctus quo agimur potius quam agimus, quique nos iuvat in vitando ea quae nocent, et operando ea quae sunt consentanea naturae. Nunc autem in ordine ad supernaturalem finem, eo vel magis necessaria est eiusmodi instinctiva impulsio, quod principia vitae nonnisi ex adseinitio sunt, minimeque ex intimis essentiae exorientia; quod deinde maior est naturae corruptio nos ab invisibilibus abducens et ad sensibilia trahens, quod denique bonum assequendum exsuperat omnem sensum et aestimationem et intelligentiam. Instinctui ergo naturali supernaturalis instinctus respondeat oportet, et inde est quod simul cum gratia sanctificante et virtutibus hactenus recensitis, alii speciales infunduntur habitus disponentes animam ad hoc ut sit bene mobilis per motiones desuper advenientes a Deo auctore gratiae. Huiusmodi autem habitus quos certo quodam sensu virtutes passivas non inepte nominaveris, consueverunt dici *dona Spiritus Sancti*.

Haec igitur sunt principia supematuralia quibus instructa anima ascendit in monte ॥ Domini, ut stet aeternaliter in loco sancto eius. Haec quoque sunt de quibus praesens currit disputatio. In qua quidem hic modus tenendus erit, ut a generalioribus ad magis particularia semper fiat descensus. Nam cum operationes et actus circa singularia versentur, omnis scientia de principiis operationum debet in particulari consideratione perfici. Hinc primo, de habitibus et virtutibus generales notiones tradendae sunt, quae toti disputationi lucem afferant, (I-II, Qq. 49-61). Secundo dicendum de singulis infusorum habituum categoriis in communi, videlicet: de virtutibus theologicis, de moralibus infusis, tum de donis quae nobilissimo virtutum comitatu adiunguntur, (I-II, Qq. 62-70). Tertio denique de singulis virtutibus in speciali, et potissimum quidem de fide (II-II, Qq. 1-11), de spe (Qq. 17-21), de charitate (Qq. 23-27).

DE HABITIBUS ET VIRTUTIBUS

GENERALE PROLEGOMENON

(Ift - IIae, Qq. 49-60.

Cum virtutes infusae sub generalissima ratione *habitus* contineantur, requirit ordo doctrinae ut per prius declaretur analogia habituum infusorum ad naturales et acquisitos. Sic enim necessaria comparabitur notio obiecti praesentis tractatus, quia non suppetit nobis via veniendi in cognitionem supernaturalium, praeter eam quae est per comparisonem ad naturalia: comparisonem dico, tum a simili tum a dissimili, secundum quod cum naturalibus in aliquibus conveniunt, et in aliquibus differunt. Unde prolegomenon generale erit primo de habitibus et virtutibus quae sunt directe in praedicamento, et in naturali philosophia considerantur. Secundo, de habitibus et virtutibus gratuitis seu infusis, quae sub praedicamento non sunt nisi reductive. Tertio, de modo quo habitus infusi, tum ab acquisitis, tum a se invicem specificè distinguuntur.

I.

DE HABITIBUS ORDINIS NATURALIS

In hoc capitulo quaeritur primo, quid sint habitus in communi. Secundo, quid habitus illi speciales qui dicuntur virtutes. Tertio, a quibus causis dependeat eorum generatio, augmentum, et corruptio.

i. Quod habitus est quaedam dispositio in ordine ad naturam rei et operationem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad eam disponitur.

Habitus ab habendo dictus est. Hic autem sumitur pro accidentali determinatione qua res se habet in seipsa secundum certum modum, vel convenientem vel non convenientem conditioni suae naturae (x). Et quando est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Ex quo iam manifestum est, nihil esse susceptivum habitus, nisi id quod potest pluribus modis in seipso disponi, vel diversimode ad agendum determinari (-). Et haec conditio cum maxime in homine verificetur propter pluralitatem principiorum et maximam potentialitatem facultatum eius, constat quod in ratione subiecti habituum, principalitatem quamdam obtinet homo.

(1) Nota quod *habere* dupliciter accipitur. Primo quidem secundum quod homo dicitur *habere aliquid*, deinde vero secundum quod dicitur certo modo *se habere* in seipso, vel bene vel male. Nunc ergo habitus sumitur non a prima, sed a secunda acceptione, et sic est qualitas, nihilque commune habet cum habitu qui in praedicamentis ultimo loco recensetur. Et ideo, ad vitandam confusionem, solent dicere quod habitus de quo nunc sermo, ille est qui a philosophis ponitur prima species qualitatis.

(2) Hinc deducit S. Thomas in III, D. 23, Q. 1, a. 1: «Quod potentiae naturales ex seipsis determinatae ad unum, habitibus non indigent. Similiter etiam nec apprehensivae sensitivae, quia habent determinatum modum operandi, a quo non deficiunt nisi per potentiae defectum. Similiter etiam nec voluntas humana secundum quod est naturaliter determinata ad bonum. Similiter etiam nec intellectus agens qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu. Similiter etiam nec in ipso Deo est aliquis habitus, cum ipse sit prima regula ab alio non regulata; unde essentialiter bonus est, et non per participationem rectitudinis ab alio... Sed intellectus possibilis qui de se est indeterminatus, habitu indiget quo participet rectitudinem suae regulae... Similiter etiam in voluntate quantum ad illa ad quae ex natura non determinatur. Et in irascibili et concupiscibili indigemus habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis... Unde patet quod huiusmodi qualitates quas habitus dicimus, in rebus animatis inveniuntur, et praecipue in habentibus electionem».

Dixi habitum esse dispositionem vel convenientem vel inconvenientem in ordine ad naturam subiecti. Unde statim sequitur, semper importari in eo respectum quemdam ad operationem, eo quod natura ulterius ordinatur ad finem qui est operatio vel certe aliquod operatum quod non nisi operatione perficitur. Verum ordo ad operationem quem importat habitus, potest esse aut immediatus, aut medius tantum. Est tantum medius si habitus proxime respiciat solam naturam, et insit essentiae rei, seu verius, parti essentiae determinabili quae se habet ut subiectum ad formam substantialem naturae completivam; cuiusmodi sunt habitus sanitatis vel aegritudinis. Est immediatus si habitus sit subiectatus in eo quod primo et principaliter ponit respectum ad actum, hoc est in potentia activa, eaque non determinata ad unam operationem, sed se habente ad multas; et huiusmodi sunt habitus virtutis et vitii, et similes. Hinc duplex genus habituum praedicamentaliū. Primum genus est eorum qui sunt alicuius partis substantialis ut subiecti, quosque hac de causa *substantivos habitus* dicere possumus. Alterum est eorum qui disponunt potentias, et pro tanto *habituū operatoriorum* nomen iure sibi vindicant.

De his late tractat S. Thomas, Qq. 49-50, ubi haec tria potissimum consideratione digna, et memoriae commendanda. — Est scilicet de ratione habitus praedicamentalis, primo quidem ut *disponat bene vel male*, per respectum ad naturam unicuique propriam, et ad finem ad quem haec ipsa natura est proxime ordinata (^, — Deinde vero, et ex consequenti, de ratione eius est ut sit dispositio in sua linea suoque genere perfecta, quia alias non disponderet bene vel male, simpliciter loquendo. Perfectam autem dispositionem nunc dico, quae sit firma, radicata, et quasi in naturam versa. « Et inde est quod

(i) Est ergo habitus quaedam *dispositio*. Sed hic nota quod dispositio tribus modis dicitur. Uno modo, per quam materia vel subiectum praeparatur ad recipiendum aliquam formam. Alio modo per quam res bene vel male se habet in seipsa per ordinem ad naturam vel operationem. Tertio modo dispositio dicitur ordinatio aliquorum ad invicem. Cum autem sermo est de habitibus, dispositio sumitur secundo modo.

« in praedicamentis dicitur habitus difficile mobilis, quia quod
 < naturale est non cito transmutatur... Et propter hoc signum
 * generati habitus est delectatio in opere facta, quia quod est
 λ naturae conveniens, delectabile est et facile. Et propter hoc
 « habitus definitur, quod est quo quis agit cum voluerit, quasi
 « in promptu habens quod operandum est. Et ideo habitus pos-
 « sessioni comparatur in i Ethicorum, secundum quod res pos-
 « sessa ad nutum habetur; operatio vero usui» (x). – His tamen
 non obstantibus, est tertio de ratione habitus, (utique si de ha-
 bitu operativo sermo sit), ut non necessitet ad usum sui. Non
 enim destruit naturam potentiae quae supponitur se habere ad
 diversa. Unde non dat bonitatem operationis quasi cogendo ad
 illam, aut quasi ita immobiliter subiiciendo sibi potentiam ut
 ipsa non esset in oppositum, sed solum dat per modum incli-
 nantis quidquid in operando confert constantiam, promptitudinem
 et delectabilitatem.

Haec de habitibus in genere summatim dicta accipe. Nunc
 de iis qui virtutes dicuntur, specialior esse debet consideratio.

2. Quod inter habitus operativos bonos eminent illi
 qui non solum conferunt habilitatem ad bene operandum,
 verum etiam perficiunt ad usum habilitatis. Et quod tales
 habitus simpliciter dicuntur virtutes, in voluntate vel ali-
 qua alia potentia prout a voluntate mota subiectati. Qui
 etiam in statu virtutis perfecto vel imperfecto esse pos-
 sunt, secundum quod vel actu vel potentia tantum, ad
 Deum referuntur sub ratione ultimi finis totius humanae
 vitae.

Hic in primis sciendum est quod ex vi nominis, virtus
 generatim dicit *perfectionem* seu *ultimum potentiae* (1). Dantur
 autem quaedam potentiae quae per seipsas sunt ultimo ad
 actum perfectae. Non enim susceptibles existunt amplioris
 determinationis, ultra illam quam congenitam habent, et non
 assuescunt neque dissuescunt, ut dicitur in 2 Ethicorum. Ibi

(1) S. Thomas in III, 23, Q. 1, a. 1.

(2) Ibid. a. 3.

ergo nulla esse potest distinctio potentiam inter et virtutem, sicut videre est v. g. in naturalibus elementis in quibus pro eodem accipitur potentia et virtus, nam certe indifferenter dices potentiam vel virtutem ignis, potentiam vel virtutem caloris, electricitatis, atque ita porro. Sed non ita de potentiis humanis quae se habent ad multa et opposita, ac per hoc indigent habitibus perficientibus ad recte operandum in quacumque formali differentia obiectorum. Hic igitur aliud est potentia, aliud virtus, et virtus est ipse habitus operativus bonus.

Nunc autem inter habitus operativos bonos quaedam distinctio facienda occurrit. Equidem commune omnibus est ut conferant habilitatem ad operationem rectam, secundum quod dictum est supra. Sed quidam sunt qui nihil amplius praestant, quatenus ad ipsos non pertinet efficere ut habilitas in usum deducatur. Et hoc luculenter apparet in habitibus pure intellectualibus, puta in arte vel in scientia, siquidem «uti» est actus voluntatis quam nullo modo perficiunt habitus isti. Et ideo, si artifex quispiam peccet contra regulas artis volens, id est, quia vult hic et nunc ab usu suae artis in operando abstinere, non propterea reputabitur artifex imperfectior. Quippe defectus operationis in defectum habitus nequaquam refunditur. At certe longe aliter indicares de viro v. g. alias temperato, qui in data circumstantia habitum temperantiae a parie poneret ad indulgendum gulae. Ex quo statim apparet alios quosdam habitus esse, non solum conferentes habilitatem bene agendi, sed etiam facientes quod agens habilitate utatur, ita scilicet ut si in propriis materiis non veniatur ad usum, id quidem computetur pro defectu ipsorum habituum, qui proprio, ut sic dicam, muneri defuerunt, a debito influxu sese continentes. In huiusmodi ergo specialis consideratur bonitas et perfectio, quia perficiunt potentias non solum absolute, verum etiam ut usuales sive executivas. Unde speciali modo in eis elucet ratio importata per virtutis nomen, quae est ratio perfectionis potentiae, iuxta superius praemissa. Ideoque consueverunt tales habitus vocari stricto sensu *virtutes*, et non tantum

sensu largiori, sicut illi alii qui primo loco recensebantur. Sed et evidenter constat, subiectum eorum non esse nisi voluntatem vel aliquam potentiam secundum quod est a voluntate mota. « Cuius ratio est quia voluntas movet omnes alias potentias quae aliquantulum sunt rationales, ad suos actus. Et ideo, quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate » (1).

Adhuc tamen sciendum est quod omnis virtus, ut sit in statu perfecto virtutis, debet non tantum posse ordinari, sed etiam ordinari de facto ad bonum perfectum quod est ultimus finis. Quapropter, si qua forte virtus particularis existat in homine non bene se habente ad ultimum finem qui Deus est, ista nondum facit habentem simpliciter bonum, adeoque non est virtus perfecta, sed adhuc imperfecta seu informis, cui nimirum ultima deest forma moralitatis. Virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare... Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex. Unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile quantum est in se, ad principale bonum quod est ultimus finis (Deus); aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducitur a finali bono. Sic ergo patet quod virtus vera simpliciter, est illa quae ordinatur ad principale bonum hominis, sicut etiam Philosophus dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum; et sic nulla vera virtus potest esse absque (habituali inhaesione ad Deum super omnia). Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine (illa),

(i) 1-2

« in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si
 « illud particulare bonum non sit bonum verum, sed apparens,
 « virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum, non erit vera
 « virtus, sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus
 < avarorum prudentia qua excogitant varia genera lucrorum,
 « et avarorum iustitia qua gravium damnorum metu contemnunt
 * aliena, et avarorum temperantia qua luxuriae quae sumptuosa
 « est cohibent appetitum, et avarorum fortitudo qua, ut ait Ho-
 « ratius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes. Si
 « vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conser-
 « vatio civitatis, vel aliquid eiusmodi, erit quidem vera virtus,
 < sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum » Ç-).
 Et haec quidem diligenter nota, tum quia elucidant ea quae
 passim apud SS. Patres de virtutibus infidelium occurrunt, tum
 praesertim quia applicationem postmodum habebunt in ordine
 supernatural! quantum ad charitatem, omnium formam virtutum.
 Interim vero, quoniam circa ordinis naturalis virtutes adhuc
 occupamur, ad huius capituli complementum restat ut ea quae
 generationem, augmentum, et corruptionem earum spectant, bre-
 viter exponantur.

3. Quod virtutes naturales physice generantur et au-
 gentur per frequentationem actuum, diminuuntur autem et
 corrumpuntur, vel per contrariorum actuum exercitium, vel
 etiam per solam cessationem ab opere.

Haec assertio, ut iacet, est veritas non solum naturaliter,
 verum etiam experimentaliter nota. De qua nulla esset disse-
 rendi necessitas, nisi attenta consideratio causarum a quibus
 pendent naturales habitus tum in fieri tum in esse, optimum
 praeberent fundamentum investigandi postea, quid de virtutibus
 infusis, praesertim in ordine ad repetitionem actuum sentiendum
 et tenendum sit.

I. - Incipiendo igitur a *generatione* naturalium virtutum,
 haec notanda occurrunt, et primo quidem: Ut aliquid perfe-

ctionem quamlibet a quolibet agente creato consequatur, debet esse in naturali potentia passiva ad eam. Ut autem eam consequatur actu proprio, passivum simul et activum principium in ipso sit necesse est. « Dum aliquis habet naturalem < aptitudinem ad perfectionem aliquam, si haec aptitudo sit « secundum principium passivum tantum, potest eam acqui- « rere, sed non ex actu proprio, sed ex actione alicuius exte- « rioris naturalis agentis, sicut aer recipit lumen a sole. Si c vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam « secundum activum principium et passivum simul, tunc per « actum proprium potest ad illam pervenire. Sicut corpus ho- « minis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem, et « quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis propter « virtutem naturalem activam quae inest ad sanandum, ideo « absque actione exterioris agentis infirmus interdum sana- « tur »

Nunc secundo, de naturalibus virtutibus videndum est an et quomodo adsint requisitae conditiones, ut cuipiam ex actu proprio possint acquiri. Et ad huius rei evidentiam sufficiet considerare quod omnis potentia activa simul et passiva, naturaliter se habens ad multa, naturalem quoque aptitudinem habet ut ex multiplicatis iisdem specie actibus certam in seipsa dispositionem recipiat, qua determinate in unum per modum naturae inclinatur. Sed nota accurate singula. - Dicitur primo, *potentia activa*, quia si esset pure passiva, non haberet in se principium activum suae perfectionis, nec etiam intelligeretur posse speciali ad actum inclinatione augeri, cum in huiusmodi omnis determinatio proveniat semper ab extrinseco. - Dicitur secundo, *potentia activa simul et passiva*, quae scilicet ita est principium activum sui actus, ut simul moveatur ad illum et recipiat illum. Nam si nullo modo moveretur ad actum sibi immanentem, tunc nihil aliud haberetur quam pura emissio transiens ad extra, et nulla exinde remanere posset in principio actionis recepta modificatio. - Di-

ri) S. Thom., de Virt. a. 9, in corp.

citur (lenium, *e.v multiplicatis iisdem specie actibus*, quia cum omne quod patitur et movetur, disponatur per actum moventis, necesse est ut praefata potentia multoties mota ad operandum eodem speciali modo, recipiat in se instar sigillativae impressionis, peculiarem quamdam ad consimiles actus eliciendos con-naturalitatem.

At tandem tertio, potentiae humanae sunt simul activae et passivae, sicut apparet ex ipso ordine potentiarum, quarum una movet aliam, et etiam, ex hoc quod una eademque potentia movetur et movet, imo movet quia mota, sicut voluntas exempli gratia, mota motu instinctivo seu indeliberato ad bonum sibi praesentatum movet seipsam ad illud bonum deliberate volendum, et sic de aliis. Oportet igitur ut ex multiplicatis iisdem specie actibus generetur qualitas inclinativa potentiae, quasi quaedam forma per modum naturae tendens in idem. Et haec qualitas generatim vocatur habitus. Quando autem est ad bonum homini conveniens secundum rationem rectam, speciali nomine dicitur virtus: « Cum ratio multoties inclinat virtutem appeti-
« tivain in aliquod unum, fit quaedam dispositio firmata in vi
« appetitiva, per quam inclinatur in unum, et ista dispositio sic
« firmata, est habitus virtutis » (1). Et haec quidem de naturalium virtutum generatione seu acquisitione.

II. - De *augmento* autem earumdem, quod attinet ad causam efficientem, eadem omnino ratio est, quia commune est principium, quod ex iisdem causis res augentur, ex quibus initium sumunt. Unde nihil in hoc puncto addendum superes-set, nisi de modo quo debet concipi augmentum habituum magna disquisitio fieret. Et siquidem secundum sui meritum res foret discutienda, sat ampla opus esset expositione. Sed nota quod quaestio est philosophica, et non attinens ad proprium dominium theologiae, quia si ipsam formalem et intrinsecam augmenti rationem consideres, non dispar est conditio habitus naturalis et supernaturalis. Quo fit ut quisquis quaerit notionem et conceptum augmenti virtutis infusae, remittendus

(i) S. Thom., de Virt. Q. i, a. 9. - Cf. 12, Q. 51, n. 2.

sit ad virtutes acquisitas, quas manifeste videmus crescere et intensive augeri, quocumque tandem modo debeat augmentum istud metaphysica analyst explicari (*). Ne tamen penitus silentio rem praeteriisse videamur, pauca quaedam indicanda potius quam explananda.

Ante omnia observandum est, unum eundemque habitum duplici modo intelligi posse maiorem esse vel minorem, adeoque duplex augmentum debere distinguere, videlicet: Vel ex parte eorum ad quae habitus se extendit, et sic dicitur habitus augeri *secundum seipsum*. Vel ex parte subiecti cui habitus aut remissius aut intensius inest, et sic dicitur augeri *secundum participationem subiecti* (¶). Porro primus augmenti modus locum quidem habet in habitibus intellectualibus, quia non est necesse ut quisquis habet habitum grammaticae vel philosophiae ex. gr., sciat omnia quaecumque ad grammaticam vel philosophiam pertinent, ac per hoc, habitus est capax augmenti etiam per ordinem ad obiectum, dum scilicet incipit sese extendere ad quaedam, ad quae sese non extendebat prius. At cum de virtutibus agitur, modus iste non contingit, quia quisquis vere habet virtutem aliquam, puta temperantiam, necessario habet ipsam quantum ad omnia ad quae temperantia se extendit i3). Quare non remanet ibi nisi alter augmenti modus, scilicet intensivi, sicut cum scientia fit clarior, vel virtus fortior et magis radicata in subiecto.

Ad huius autem augmenti notionem recte assequendam, primum omnium removebis causam erroris quam multis accidisse dicit Angelicus, de Virt., a. 11: « Multis error accidit «circa formas (accidentales), ex hoc quod de eis iudicant si-
« cut de substantiis iudicatur. Quod quidem ex hoc contin-
« gere videtur, quod formae per modum substantiarum signan-

(i) * Augmentum charitatis simile est augmento qualitatum naturalium, licet origo eius differat ab origine illarum». Ita S. Thomas in I, Dist. 17, Q. 2, a. 2. Et quod dicitur de charitate, de aliis omnibus virtutibus infusis eodem modo valet, ut evidenter constat.

(2) 1-2, Q. 52, a. i, et Q. 66, a. 1.

(3) Ibid. Q. 66, a. 1.

* tur in abstracto, ut albedo vel virtus vel aliquid huiusmodi. « Unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis iudicant «ac si essent substantiae». Et exhinc processit conceptio multorum praesertim recentiorum, qui opinantur augmentum virtutum fieri per *additionem* gradus ad gradum, fere sicut cum certae quantitati aquae additur alia quantitas, vel cum ex additione alimenti augetur animal vivens. Quam positionem intelligere non possum, inquit idem Angelicus in I, D. 17 Q. 2, a. 2, de augmento charitatis loquens: «Quia in omni «additione oportet intelligere duo diversa, quorum unum al- «teri additur. Si autem intelligantur duae charitates, aut intel- «ligentur diversae secundum speciem, aut secundum numerum. «Constat quod non secundum speciem, cum omnes charitates «sint in eadem specie virtutis. Diversitas autem secundum « numerum est ex diversitate materiae, sicut haec albedo dif- «fert ab illa numero, quia est in diverso subiecto. Unde non « potest qualitas addi qualitati nisi per hoc quod subiectum «subiecto additur. Charitas autem quae potest addi nunquam « fuit in alio subiecto antequam in isto, et secundum hoc « quod est in isto, non differt ab alia charitate in eodem « existente. Unde nullo modo est intelligere ibi additionem. «Sed ista positio pro/enit ex falsa imaginatione, quia augmen- « tum charitatis, (*et eadem ratio est de quacumque virtute « sive infusa sive acquisita*), imaginati sunt ad modum «augmenti corporalis in quo fit additio quantitatis ad quan- « titatem ».

Non ergo satisfacit haec explicandi ratio. Neque magis satisfaciunt qui senserunt virtutes nequaquam augeri secundum suam essentiam, et solum dici augmentari, quatenus nulum in se incrementum suscipientes, adhuc tamen magis magisque in subiecto radican- tur. Nam contra hoc est, quod unum de duobus necessario dicendum est: Vel ipsum radicari pertinet ad quidditatem virtutis, vel non. Si primum, ergo contradictoria iunguntur simul, cum ponitur virtus radicari fortius, et tamen in sua essentia non augeri. Si secundum, ergo revera consideratur virtus quasi esset substantia aliam sub-

stantiam magis minusve compenetrans: sicut si diabolus consideret hominem, et diceretur possessio augeri non quia augeretur ipse possidens, sed quia magis occuparet possessum et intimius in eo suam explicaret potentiam.

Restat itaque ut redeamus ad veram conceptionem qualitatis seu accidentis, quod non dicitur ens quasi ipsum sit id quod est, sed quia eo aliquid est. Et ideo, sicut non dicitur heri nisi quatenus subiectum incipit actuari secundum ipsum, ita nec dici potest intensive augeri nisi quatenus subiectum magis ac magis actuatur secundum propriam ejusdem accidentalis formae rationem. Sciendum tamen quod ista maior minorve subiecti actuabilitas seu perfectibilitas non potest esse secundum quaslibet accidentales formas. Quaedam enim sunt quae de sui ratione non recipiunt magis et minus, et ideo, semel ac subiectum accepit formam, non est capax ulterioris actuationis secundum ipsam, sicut patet de forma sphaerica vel cubica, aliisque eiusmodi. Sed quaedam aliae sunt quae non habent in sui ratione praedictam hxitatem, imo vero in conceptu suo praescindunt a determinato gradu perfectionis, ita ut in quolibet gradu salvetur essentia earum. Et tunc forma dicitur intendi et augeri, in quantum per actionem agentis causantis eam, subiectum magis ac magis reducitur in actum ipsius. Et sic est de habitibus generatim, speciatim vero de habitibus virtutum naturalium, qui de minus perfecto in magis perfectum educuntur per repetitos actus, non tamen qualescumque, sed proportionaliter aequantes, vel etiam superexcedentes praecedentem gradum suae intensitatis, quemadmodum exponit S. Thomas Q. 52. a. 3. « Dicendum, inquit, quod similes actus similes
« habitus causant. Similitudo autem et dissimilitudo non solum
« attenditur secundum qualitatem eandem, sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Quia
« vero usus habituum in voluntate hominis consistit, sicut
« contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel
« etiam agit actum contrarium, ita etiam potest contingere
« quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus pro-

< proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superex: e-
 « dat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad
 « augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad
 « similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet ali-
 « mentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet
 « gutta cavat lapidem, sed multiplicato alimento tandem fit
 « augmentum: ita etiam multiplicatis actibus, crescit habitus.
 « Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione
 « habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed
 « magis ad diminutionem ipsius».

III. - Tandem, quod ad *corruptionem* virtutum attinet, omnia fere sequuntur ex hactenus dictis. Sicut enim virtutes naturales efficienter generantur et augentur per hoc quod potentiae multoties moventur ad actus qui sunt secundum virtutem, ita efficienter diminuuntur et corrumpuntur per hoc quod eadem potentiae multoties moventur ad actus oppositos. Non tamen hoc modo tantum, verum etiam per hoc quod potentiae cessant ab actibus qui prohibebant seu comprimebant contraria. « Quorumcumque enim habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, huiusmodi habitus diminuuntur vel etiam totaliter tolluntur per diuturnam cessationem ab actu. « Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod insurgant multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu » Ç). Animadvertendum igitur quod simplex cessatio ab actu non est causa corruptionis virtutis eodem modo ac frequentatio actuum virtuti oppositorum. Est enim solum causa per accidens, in quantum

(i) 1-2, Q. 53, a. 3.

causa est cur non succidantur positiva corruptiva quae sunt causa directa et per se.

Et haec quidem de habitibus et virtutibus quae in naturali philosophia considerantur, breviter recapitulata velim. Recapitulata dico potius quam declarata. Neque enim in his est finis nostrae intentionis, sed ea tantum debuerunt proferri in medium, quae sufficiant ad expoliendum conceptum virtutum supernaturalium per similitudinis et dissimilitudinis viam. Nunc igitur ad has virtutes quae proprium theologiae obiectum sunt, absque longiori praeambulo vertenda est mentis consideratio.

II.

DE HABITIBUS ET VIRTUTIBUS ORDINIS SUPERNATURALIS

Tripartita esse debet ista disquisitio. De habitibus enim supernaturalibus agendum est, primo quantum ad propriam eorum quidditatem. Secundo quantum ad causas a quibus pendent in suo fieri, augeri, et corrumpi. Tertio quantum ad effectum qui ex frequentatis eorum actibus in anima relinquitur.

§ *.

Quod ad rationem habitus praedicamentalis reductive pertinent, tum gratia sanctificans, tum virtutes et dona quae eam consequuntur.

Prae primis observa quod non oportet accipere habitus supernaturales tanquam univocos cum habitibus qui sunt per se in praedicamento. « Nihil simile gratiae, ait S. Thomas de « Verit. Q. 27, a. 2. ad 7^{um}“, in accidentibus animae quae philosophi sciverunt invenitur, quia philosophi non cognoverunt * nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae «humanae proportionates». Et rursus in 1-2, Q. 10, a. 3 ad 3^{um}: «Gratia *reducitur* ad primam speciem qualitatis, id est ad habitum». Et rursus in II, D. 26, Q. 1, a. 4 ad 1^{um}.

« Gratia ad genus qualitatis *reducitur*, et ad primam speciem « qualitatis... Non computatur inter alias qualitates quas philosophi numeraverunt, quorum non fuit tractare nisi habitus « naturales et acquisitos». Porro quidquid non est in praedicamento nisi per reductionem, cum iis quae per se in eo sunt, similitudinem habet et dissimilitudinem, ut iam insinuat est. Utrumque ergo declarandum est, primo quoad habitum substantivum qui est gratia sanctificans, deinde quoad habitus operativos qui sunt virtutes et dona.

I. - De habitu gratiae. - Ubi de habitu substantivo praedicamentali loquitur S. Thomas, docet quod in anima esse non potest (1). Et ratio est quia habitus substantivus inest, non potentiis, sed essentiae subiecti. Insuper habitus praedicamentalis disponit vel bene vel male per ordinem ad propriam eiusdem subiecti naturam, ut dictum est supra. Porro anima secundum suam essentiam est forma completiva naturae humanae, et ideo ad eam pertinet, non ut stans sub altiori principio ad quod debeat disponi, sed ut ipsum ultimum perfectivum ad quod caetera sunt disponenda. Unde si purus ordo humanae naturae non transcendatur, omnes habitus substantivi qui assignari possunt, in corpore sunt et non in anima, sicut habitus sanitatis, pulchritudinis, et huiusmodi. Nunc autem, « si loquamur de aliqua superiori natura cuius « homo potest esse particeps, iuxta illud 2 Petr. I-4: *Ut per* « *haec efficiamini divinae consortes naturae*, sic nihil prohibet, « inquit Angelicus (2), in anima secundum suam essentiam esse « alique[m] habitum».

Ad huius autem rei intelligentiam per prius considerandum occurrit quid sit illud, creaturam rationalem fieri partem naturae divinae. Statim enim obvenire posset difficultas, quia omne ens ex hoc ipso quod est ens, participat eum qui solus est esse subsistens, seu esse per essentiam. Videretur ergo quod cum sermo est de participatione divinae naturae,

(1) 1-2 Q. 50, art. 2.

(2) 1-2 Q. 50, art. 2.

vel nihil dicitur, vel dicitur aliquid quod commune est omni enti creato, a vermiculo usque ad angelum. Sed hanc aequivocationem facile removebis si attendas quid distet inter participationem *essentiae*, et participationem *naturae* divinae. Non quod essentia et natura sint aliud et aliud, sed quia propter diversum modum significandi alia atque alia importatur participationis ratio, toto genere, imo et ordine diversa. Etenim *naturae* nomen non utcumque significat essentiam rei, sed secundum quod habet ordinem ad propriam operationem (x). Unde natura divina est quidem essentia divina, sed essentia divina accepta reduplicative in quantum nostro concipiendi modo ordinatur ad necessariam illam operationem in qua consistit propria Dei beatitudo, qua scilicet Deus seipsum intuitive videt et seipso fruitur. Licet igitur omne ens creatum participet divinam essentiam, non tamen naturam sub formali ratione naturae, quia tantum abest quin omne ens creatum participet Deum in ordine ad propriam beatitudinem Dei, ut solis creaturis rationalibus per gratiam elevatis id convenire possit. Tunc ergo efficimur consortes naturae divinae, quando infunditur nobis forma per quam *radicaliter* ordinamur ad illam ineffabilem visionem ac fruitionem divini boni quae soli Deo est naturalis. Et haec forma quae utique non corpori sed animae inest, recte reducitur a theologis ad speciem habitus, et quidem substantivi.

Dico, *ad speciem habitus*, quia est quidam accidentalis modus, seu quaedam qualitas qua anima bene se habet in' semetipsa. Bene, inquam, et plus quam dici aut cogitari potest, quia per eam efficitur deiformis. « Manifestum est, inquit Augustinus 2j, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui < per semetipsum, non ex alio iustus est; et ille deificat, qui .* per seipsum, non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando filios Dei facit.

(1) De ente et essentia, c. i.

(2) Enarr. in Psalm. 49, n.

« Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus ». – Dico insuper, *ad speciem habitus substantivi*, quia idem ille accidentalis modus non in animae potentiis subiectatur, sed immediate in eius essentia sive substantia. « Oportet enim quod homini «detur aliquid, non solum per quod operetur in finem (super-
« naturalem), vel per quod inclinetur eius appetitus in finem
« illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quam-
« dam dignitatem secundum quam talis finis sit ei competens
« et ad hoc datur gratia sanctificans » (*). – Dico praesertim *reducitur*. Non enim simpliciter convenit ei definitio habitus praedicamentalis, cum non sit ut alias, bona dispositio per comparisonem ad propriam subiecti naturam, sed modus bene se habendi transcendens totum humanum ordinem, et ponens consortium naturae superioris, id est divinae. In hoc ergo quam maxime differt habitus gratiae ab omnibus habitibus substantivis qui per se in praedicamento inveniuntur. Atque hinc statim sequitur alia notabilis eius differentia, quatenus est ipsemet instar naturae novae, non quidem essentialis, sed participatae, cui nova debentur principia operandi, proportionaliter ad eam se habentia sicut se habent potentiae activae ad substantiales naturas quas consequuntur. Et quia haec principia sunt, in quae tota de integro vergit huius tractatus intentio, accuratius nunc videndum est quomodo ad categoriam operatorum habituum pertineant, haud tamen aliter ac gratia ipsa ad categoriam substantivorum, videlicet reductive.

II. – De habitibus virtutum. – Mox dictum est quod aliquantulum assimilantur potentiis (2). Et ratio est clara, quia sunt id quo primo constituitur homo potens agere secundum convenientiam illius superioris naturae, cuius per gratiam particeps effectus est. Nam antequam his intrinsicis principiis instruatur anima, possibile quidem est ut agat supernaturaliter

(¹) S. Thom. de Verit. Q. 27, a. 2.

(²) Nota quod potentiae sunt, quibus primo et simpliciter potest quis in actum. Et in hoc potentiae differunt ab habitibus praedicamentalis qui praesupponunt posse simpliciter; alias nequaquam generarentur per repetitionem actum, sicut constat eos de facto generari.

sub influxu transeuntis motionis Dei, ipsa tamen ad operationem supernaturalem *qua talem* se habet mere ut instrumentum, et ideo non possidet in se operativam potentiam quae primo' ex infusione praedictorum principiorum ei accedere intelligitur. Et hoc est quod consueverunt significare theologi, cum dicunt virtutes infusas dare simpliciter posse, pro quanto scilicet, non secus ac potentiae, ipsum posse non praesupponunt, sed afferunt, suamque vim ab antecedenti operum exercitio minime accipiunt, sed eam congenitam habent, et actibus praeviam.

Nihilominus ad speciem habitus potius quam potentiae rectissime reducuntur. Nam sicut illa quasi natura ad quam consequenter se habent, non est natura substantialis, sed qualitas essentiae animae superveniens, in quoddam divinum esse eam elevans: ita etiam praedictae virtutes non sunt absolute principia operandi, sed qualitates supervenientes naturalibus potentiis, quas elevant tantummodo ad aliquam formalitatem sive modalitatem operationis transcendentem naturae vires. Quare proximum supernaturalis actus principium non tam virtus infusa est, quam potentia naturalis prout infusa virtute informata. Atqui, ut Angelicus ait in II, D. 24, Q. 1. a. 1, « habitus (operativus) secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quamdam quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si « proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae sicut perfectio perfectibili ». Cum igitur principia de quibus loquimur, revera potentiis superveniant ut quaedam earum perfectiones, debent simpliciter connumerari inter habitus operatives, sub quorum generalissima ratione continentur, ita ut in omnibus optima servetur proportionalitas. Quemadmodum enim gratia santificans instar novae naturae est, et tamen non pertinet ad praedicamentum substantiae quod alias proprium est naturae praedicamentum, sic et virtutes infusae sunt instar potentiarum illiusmet quasi naturae, et tamen inter potentias non classificantur propter rationem analogam. – Accedit quod potentiae se habent tam ad malum quam ad bonum. Istae autem minime, sed non disponunt nisi ab bonum, quod quidem

nonnisi habitibus proprium esse posse, ex superioribus liquet. Accedit etiam quod potentiae, etsi sint perfectibiles per habituum susceptionem, tamen, secundum se non crescunt, ut nunc ex philosophia suppono. At infusae virtutes augentur atque intenduntur, non secus ac ipsa participata natura cuius sunt facultates. Iterum ergo apparet eas ad categoriam habituum esse reducendas. Accedit denique quod non nécessitant ad usum sui, sed semper potest homo operari quin operetur secundum illas; in quo rursus habituum naturam et rationem produnt. Recole dicta in praecedenti capitulo sub n. i.

Sic igitur principia operativa quae in present! considerantur, sunt quidem habitus, sed habitus de natura potentiarum nonnihil participantes, quatenus ponuntur a Deo auctore supernatural! in eadem proportionem ad sanctificantem gratiam, ac potentiae naturales ad naturam substantialem e qua fluunt: ut sicut per naturales potentias habemus posse agere secundum ordinem naturae essentialis qua homines sumus, ita per infusas virtutes habeamus posse agere secundum ordinem naturae participatae qua dii efficimur. Hinc autem iam aestimari potest quid conferant vel non conferant habitus isti quoad operationis facilitatem. Si qua enim facilitas intelligatur esse de ratione illius posse quod formaliter dat virtus infusa, indubitanter erit ei adscribenda, et si qua alia appareat extrapposita, erit removenda. Omnibus autem modis apparebit, non eiusdem rationis eam esse cum facilitate quam tribuit virtus acquisita.

Porro facilitas de qua nunc loquimur, provenit ex inclinatione potentiae ad ea quae sunt virtutis. Sed sciendum est inclinationem istam esse duplicem. Unam quam possumus dicere *inhaesionis ad bonum quod est obiectum virtutis*. Alteram quam possumus appellare *proclivitatis in exercitium actus illiusmet*. Certe duo ibi sunt non solum formalitate et conceptu distincta, sed etiam inter se ita diversa, ut primum possit adesse absque secundo, et secundum non sit semper in proportionem cum primo. Cogita hominem qui ex desiderio recuperandae salutis inclinationem habet ad bonum sumendae medicinae, minime vero proclivem se habet ad sumendi exercitium. Aut melioris intel-

ligentiae gratia cogita homines duos, quorum unus prae altero habet inclinationem multo magis inhaesivam ad obiectum actus propter intensius sanitatis desiderium, sed multo minus propensivam in exercitium actus propter complexionem minus habilem vel minus assuetam ascensi medicativae. Considera etiam quomodo ille prior sub aliquo respectu melioris est conditionis quam alter, et sub alio respectu, prorsus ex inverso. Nam prior propter maiorem inclinationem ad obiectum actus, habebit unde maiorem conatum adhibeat, et ratione conatus maioris, non obstante exercitii difficultate, fortius se dedat exercitationi a medicis praescriptae. At posterior propter maiorem exercitii facilitatem, habebit unde minus deterreatur ab agendo secundum inclinationem ad obiectum, cum nulla ei incumbat tantam vim sibi ipsi inferendi molesta necessitas. Haec nunc transfer in materia praesenti, et proportionalem institue comparisonem.

Et primo quidem dubitari omnino non potest quin virtus supernaturalis conferat specialem inclinationem ad bonum quod est eius obiectum. Id enim facile et evidenter deducitur ex praemissis. Etenim de huius virtutis ratione est ut perficiat naturalem potentiam *ad posse agere secundum novam illam participatam naturam, quam divinae consortium naturae Scriptura vocat*. Atqui posse agere secundum aliquam naturam semper importat activum principium motus, propensivum in bonum quod eidem naturae conveniens est. Omnis quippe natura propendit seu inclinatur in finem proprium sibi, ut evidenter constat; propendit autem per suas potentias, quibus mediantibus operatur. Sicut ergo naturam essentialem consequuntur potentiae inclinatae in obiecta singulis respective assignata pro conditione et mensura et modo ipsiusmet naturae cuius sunt: ita prorsus naturam participatam consequuntur habitus operativi formaliter afferentes speciales inclinationes ad specialia obiecta, ordinem habentia ad finem vitae aeternae, quem determinate respicit superveniens deiformitatis habitudo (1).

(i) Hic nota differentiam inter naturam essentialem et naturam participatam quae deiformitas dicitur. Nam natura essentialis creata, pro

Et non opus est longiori consideratione ad firmandam conclusionem, cum recta procedat ex analysi notionis virtutis supernaturalis in quantum huiusmodi. Indubia igitur maneat haec prior assertio. Item pro certo habeatur quod quanto magis intenditur virtus, tanto magis crescit inclinatio ad proprium eius obiectum inhaesiva. Porro talis inclinatio validum de se adiutorium praestat, et quamdam affert sui generis facilitatem, ut ex superius allato exemplo satis superque liquet.

Sed nunc de facilitate quae in proclivitate ad exercitium actus consistit, aliter omnino sentiendum videtur. In primis, eiusmodi exercitii facilitas nullatenus intelligitur esse de ratione illius *connaturalis posse*, quod ex propria sua natura tribuit virtus infusa. Etenim connaturale posse inclinationem dicit, quae se tenet tota ex parte potentiae prout activa et motrix est, dum scilicet propensa existens in obiectum suum, eo ipso apta nata est movere et agere se in illud. At proclivitas in exercitium actus importat potissimum pronitatem potentiae prout passiva et mobilis est, ponitque bonam eius dispositionem non tam ad movere quam ad moveri, id est ad recipiendum operationem qua in obiectum tenditur. Et haec est proclivitas quam formalissime tribuunt habitus naturales acquisiti, praecise quia ipsum simplex connaturale posse praesupponentes, ulterius perficiunt facultates secundum quod sunt principium passivum actuum suorum. Unde statim legitime inferes ex contrarietate rationis, quod virtutes supernaturales, utpote connaturale posse primo afferentes, et pro tanto inclinantes potentias pure et simpliciter secundum quod motrices

sua conditione possibilis est ad defectum, et ideo inclinatio indita potentiis non est nisi ad generales rationes obiectorum, puta ad bonum in communi, sub quo continetur tam bonum verum quam bonum apparen-
s, tam bonum rationis quam bonum sensus, atque ita porro. Sed natura participata non ita, quia nemo secundum illam agens potest a vero eius fine aut deficere aut declinare. Et ideo potentiae vel quasi potentiae eius non sunt amplius ad generales obiectorum rationes, sed ad speciales et determinatas, pro quarum numero multiplicantur. In quo rursus habituum conditionem servant.

sunt et activae, nequaquam tribuunt de se specialem illam exercitii pronitatem, e qua maxime pendet operationis suavitas sive facilitas, quia ipsa sola est quae omnino aufert nimii conatus ingrata molestia. Et huic conclusioni quae iterum ex sola analyst conceptus virtutis infusae descendit, alia etiam suffragantur. Non enim dat Deus per infusionis viam, praesertim regulariter et de lege ordinaria, id quod homo per suam propriam activitatem natus est acquirere. Atqui positiva exercitii facilitas per frequentationem actuum virtutum infusarum acquiritur, ut in § 3 ex professo declaratum demonstratumque invenies. Insuper experimur facilitatem exercitii non sequi leges infusionis et augmenti virtutum earundem, sed esse in proportionem directam cum causis alius ordinis, puta cum indole naturali et praesertim operum consuetudine, ut ibidem ostendetur. Ergo rursus, necesse est distinguere inclinationem inhaesivam ad obiectum actus de qua prius dictum est, ab inclinatione propensiva in exercitium actus quam infusa virtus per se non affert. Et secundum hanc distinctionem intelligo verba S. Thomae in IV, D. n, Q. 2, a. 2 ad 5^{ura}, ubi quaerens an per poenitentiam virtutes restituantur, sibi obiciens quod post primam contritionem, etiamsi sit vera, adhuc remanet difficultas ad opera virtutis agenda, sic respondet: « Facilitas operandi opera virtutum (infusarum) potest esse ex duobus, scilicet ex consuetudine praecedente, et hanc facilitatem non tribuit virtus infusa statim in sui principio. Et iterum ex forti inhaesione ad obiectum virtutis, et hanc est invenire et in virtute infusa statim in sui principio ».

Porro si virtus infusa ex sese non confert positivam exercitii facilitatem, neque etiam dat eam quam negativam dicere possumus, in remotione impedimentorum consistentem, puta in destructione vitiosorum habituum qui forte fuerant prius contracti, in compressione passionum appetitus sensitivi a regula rationis exorbitantium, et in aliis eiusmodi. Unde in Cantico Canticorum mysticus sponsus prospiciens per fenestras et cancellos, (utpote qui huius vitae tempore non plena se luce infundit), hortansque sponsam, id est sanctificatam animam, ut non sedeat intrinsecus

segnis, sed ad opus se accingat : *iam enim hiems transiit, inquit, imber abiit et recessit, flores apparuerunt in terra nostra, tempus putationis advenit* (1). Ubi ver post hiemen est gratia post peccata, flores qui in terra apparuerunt, sunt virtutes quae in iustificatione infunduntur. At vero, deordinatas passionum affectiones per ipsas formaliter non tolli, aperte insinuat cum dicit advenisse tempus putationis, similitudine nimirum desumpta ex cultura plantarum in quibus necesse est succidi noxia, putari superflua. Et ad idem pertinet quod consequenter adiungit inquires: *Capite nobis vulpes parvulas quae demoliuntur vineas, nam vinea nostra floriat* (2). Sunt enim vulpes illae pusillae, pravae cupiditates instar vulpium per foveas et occulta insidiantes vineis, ubi primum germen ostenderint; quae capi iubentur dum adhuc parvae sunt, tunc enim facile perimuntur.

Vides ergo similitudinem virtutis supernaturalis cum virtute acquisita, vides et dissimilitudinem. Similitudo est in hoc, quod utraque supervenit potentiae naturali tanquam perfectio suo perfectibili, ut ei conferat quoddam posse operari. Dissimilitudo est in hoc, quod naturalis virtus perficit ad operationem ordinis humani; perficit, inquam, non quoad primum naturale posse quod praesupponitur, sed quoad bene et facile posse quod superapponitur. Virtus vero supernaturalis perficit ad operationem ordinis divini, idque dando ipsum connaturale posse simpliciter, quemadmodum in hactenus dictis explicatum habes.

At nunc, quaedam alia sunt dona animae in supernaturalem vitam regeneratae, quae adhuc perficiunt operativas potentias, et pro tanto ad speciem habituum iterum reducuntur. Non tamen formaliter perficiunt eas proprie loquendo, sive ad facilius sive ad simpliciter posse operari, et propterea, non ab acquisitionum modo, verum etiam ab infusarum *virtutum* habitibus differunt. De quibus nonnulla iam restant indicanda, ut compleatur haec nostra preambula de supernaturalium habituum ratione et essentia consideratio.

(1) Cantic. II-ri.

(2) Cantic. II. 15.

1 III. - De habitibus donorum. - Quisquis cogitabit quid sit proprie *fiasse ofieri*, profecto intelliget nihil aliud hoc esse quam habere in semetipso completum operationis principium. Illa enim sola operatio in potestate alicuius esse dicitur, quae propriae eius facultati adaequate proportionatur. Et ideo, si qui habitus darentur, formaliter perficientes in ordine *ad ofierationes quae in nobis essent sine nobis*, quatenus elicitive quidem ab ipsis potentiis nostris orirentur, suggestive vero et instinctive ab alio superiori agente, id est a Deo movente seu impellente animam intrinsecus: tales habitus nequaquam dicendi forent conferre novum aliquod posse, aut posse praeexistens ad ampliorem facilitatem perducere, sed solum disponere potentias ad hoc ut bene mobiles exsistant sub impulsione desuper adveniente. Porro in ordine naturali habitibus eiusmodi locus non est, quia congenitum sane homini est, unde sit bene aptus ad recipiendum instinctum Dei qua auctoris naturae. At non ita in ordine supernaturalis vitae, propter rationes iam aliquantulum in prooemio insinuat, et infra ex professo evolvendas, cum ventum fuerit ad specialem de donis Spiritus Sancti tractationem. Quo etiam in loco, pro expolitione conceptus istiusmodi habituum adicientur explicationes ad quas nunc descendere non vacat. Satis erit pro nunc animadvertere ipsos esse omnino sui generis, quibus scilicet non applicantur adagia alias communiter recepta de habitibus operatives, velut est illud: habitibus utimur cum volumus. Sed ab ampliori determinatione in hac parte interim abstinendum esse censeo, ut statim veniatur ad causas a quibus tam in fieri quam in esse, habitus infusarum virtutum pendent.

Quod virtutum supernaturalium tam productio quam augmentum a solo Deo efficienter esse potest, minime vero a nostris actibus, etiam supernaturalibus, qui solum possunt esse causa dispositiva quantum ad primam infusionem, vel etiam meritoria quantum ad subsequens augmentum. Et quod virtutes istae nullam habent possi-

bilem causam diminutionis, sed tantum totalis corruptionis, videlicet mortale peccatum vel directe vel indirecte ipsis oppositum atque contrarium.

I. - Virtutes supernaturales non posse esse efficienter nisi a Deo, universalis et rata omnium theologorum sententia est (1). Hinc enim processit ipsum nomen *virtutum infusarum*, videlicet infusarum per se, et non per accidens tantum (2), quo in Ecclesia insigniuntur. Hinc etiam ubique recepta earum definitio: *Bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Caeterum assertio facili deductione eruitur ex ipso conceptu seu intrinseca ratione virtutum supernaturalium. Dictum est enim, virtutes istas se habere ut potentias illius novae naturae participatae (2 Petr. 1-4)

(1) Nota semel pro semper quod quoties sermo nunc est de causa efficiente, semper intelligi solet *causa efficiens principalis*. Nos vero, consequenter ad principia tradita ubi de sacramentis, excludimus quoque respectu virtutum infusarum omnem causam creatam *perfective efficientem*, etiam mere instrumentalem.

(2) Infusa *per se* ea virtus dicitur, quae talis quidditatis est ut nullam aliam praeter infusionem a Deo, habere possit originem. *Per accidens* vero ea quae nata est acquiri ex actibus nostris, de facto tamen miraculose quandoque a Deo infunditur praeter ordinem communiter inditum rebus. Utramque sic describit S. Thomas in 1-2, Q. 51, a. 4: «Duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem «excedentem facultatem humanae naturae, qui est ultima et perfecta «hominis beatitudo, ut supra dictum est. Et quia habitus oportet esse «proportionates ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes, excedant facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus «gratuitis virtutibus. Alia ratio est quia Deus potest producere effectus «causarum secundarum absque ipsis causis secundis. Sicut igitur quandoque ad ostensionem suae virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari, ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari, sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum quam homines per studium «vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte».

per quam elevatur homo supra esse suae naturae propriae. Unde statim sequitur eas in eodem omnino ordine inveniri. Si igitur nulla est in anima seminalis inchoatio opere creationis indita respectu habitus gratiae sanctificantis, nulla pariter esse potest respectu principiorum operativorum quae ipsam consequuntur. Sed ad haec principia sicut ad illud prius, datur *potentia passiva mere obedientialis*, minime vero naturalis illa positivaque aptitudo, sine qua nullum agens creatum operari potest ad educationem formae (*), ut praedictum est in capitulo praecedenti, cum de generatione naturalium virtutum ageretur. Relinquitur ergo quod a solo Deo sit et esse possit supernaturalis virtutis effectio (2).

Ad rem S. Thomas de Virt. a. 10, ad 13^o 4^o: «Quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem po-

(1) Nota quod haec dicuntur de *forma physica*, ad quam requiritur vis proprie productiva; tunc enim, quando subiectum est in potentia pure obedientiali ad formam, oportet esse eandem vim ac si de productione alicuius e nihilo sui et subiecti ageretur, id est infinitam. Verum non est applicationi locus ad *formam intentionalem*, quae cum nihil aliud sit quam passiva ordinatio qua quis certa functione vel iure vel destinatione investitur, vim requirit non tam productivam quam delativam; delativam dico ordinationis ab ordinante in ordinatum. Haec igitur forma etiamsi sit de supernaturalibus, utpote habitudinem dicens ad gratiam et finem vitae aeternae, et pro tanto nullam in subiecto praesupponens exigentiam aut positivam aptitudinem, adhuc tamen per creata instrumenta, puta per signa, causari efficienter potest, ut alias dictum est in materia de sacramentis. Cave ergo aequivocationem.

(2) Non valet si dicas: Facultas naturalis, non quidem nude secundum se accepta, sed ut supernatural! principio elevata, est vere causa efficiens actus supernaturalis. Ergo a pari, actus non quidem naturales, sed tamen supernaturales, poterunt esse efficiens causa supernaturalium habituum. Hoc, inquam, non valet, quia prorsus neganda paritas. Etenim principium supernaturale elevans facultatem facit eam esse in actu primo, et consequenter in potentia etiam passiva proxima, ad ulteriorem perfectionem supernaturalis operationis. Ipsa autem operatio non ponit in facultate ullam potentiam passivam in ordine ad habitum. Unde, si de supernatural! habitu sermo sit, semper remanet potentia pure obedientialis, quam solus Deus reducit in actum.

«tentiarum activarum in agentibus est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo, quia potentiae passivae respondet potentia activa. Et secundum hoc dicimus quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia quod natum est reduci in actum ab agente connaturali, et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam, et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae». Et hoc est quod nobis insinuat Scriptura, ubicumque loquens tum de natura participata qua deiformes efficimur, tum de potentiis ei propriis quae virtutes audiunt, semper utitur nomine creationis: *Si qua ergo in Christo nova creatura*, inquit Apostolus 2 Cor. V-17, *vetera transierunt*. Et iterum Galat. VI-15: *In Christo enim lesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura*. Et Eph. II-10: *Ipsius enim sumus factura, creati in Christo lesu in operibus bonis quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus*. Et infra IV-24, sermo est de novo homine *qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis*. Non quod gratiae et virtutibus proprie competat creari, cum non sint formae subsistentes, sed quia infusio tum gratiae tum virtutum accedit ad rationem creationis, in quantum formae illae non habent causam in subiecto, «nec efficientem, nec talem materiam in qua sint hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possint in actum sicut est de aliis formis naturalibus» P).

Nunc autem, cum eadem illae infusae virtutes, non secus ac naturales, natae sint augeri et crescere quamdiu durat status viae, iuxta illud 1 Petr. II-2: *Sicut modo geniti infantes rationabile sine dolo lac concupiscite ut in eo crescatis in salutem*, constat quod ratio mox assignata pro absoluta improportionem cuiuslibet causae efficientis creatae respectu primae

(1) S. Thom., de Pot. Q. 3, a. 8 ad 3^o».

educationis, eodem prorsus modo valet, eodemque pondere applicatur respectu subsequentis augmenti. Et non est simile de animali, quod seipsum quidem generare non potest, sed semel generatum habet unde per propriam virtutem augeatur. Nam augmentum animalis fit per assimilationem aliquorum quae apponuntur ab extrinseco, et ideo per propriam virtutem eatenus augetur animal, quatenus vim habet assimilativam trinseci alimenti. Hic autem nihil tale, ut patet, sed sicut subiectum erat prius in potentia pure obedientiali ad hoc ut simpliciter actuaretur secundum perfectionem supernaturalis virtutis, ita nunc est in potentia pariter pure obedientiali ad hoc ut in illiusmet perfectionis actum magis magisque reducatur. Bene igitur in definitione virtutis infusae apud theologos recepta, absolute ponitur: *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, id est, tam in sui initio quam in sui incremento et consummatione. Bene etiam S. Thomas de Virt. a. 11: « Virtutes intenduntur in quantum subiectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas. Unde sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei a quo causantur ».

II. - Verumtamen, etsi excludantur actus nostri a ratione causae efficientis in generatione et augmento virtutum supernaturalium, non ideo omnis causalitatis modus ab eis removetur (1). De iis enim actibus loquor qui supernaturales sunt, utpote facti ex gratia vel operante vel coopérante. Sed hic distinctione opus est, quia bona opera hominis aliter se habent ad virtutes infusas quantum ad primum fieri earum, aliter vero quantum ad augmentum, quando virtutes istae iam sunt in facto esse.

Nam quantum ad primum fieri, causant tantum *materiali-*

ti) « Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus, et sic est intelligendum quod dicitur: « *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Quae vero per nos aguntur, «Deus in nobis causât, non sine nobis agentibus; ipse enim operatur «in omni voluntate et natura». S. Thom. 1-2, Q. 55, a. 4 ad 6um.

ler, id est per modum dispositionis qua subiectum praeparatur ad susceptionem formae. Praeparatur quidem duobus modis: vel per actum qui solum retrahat affectum voluntatis ab eo quod contrarium est virtutibus, et sic consideratur dispositio removens prohibens: vel per actum qui iam sit in proximo limine virtutum, utpote attingens obiectum virtutis principalis quae caeterarum omnium est forma, et sic consideratur dispositio (ex opere operantis) appellans atque exigens infusionem earum. Utroque tamen modo non est plus quam causalitas causae materialis. At vero, quantum ad incrementum, charitate iam habita, actus nostri causant etiam *meritorie*, hoc est, ut quibus titulo mercedis debetur augmentum a Deo. « Scien-
« dum est quod bona opera hominis aliter se habent ad quan-
« titatem charitatis, quantum ad primum fieri charitatis, et aliter
« quando charitas est iam in perfecto esse. Nam opera homi-
« nis ante charitatem comparantur ad ipsam et ad quantita-
« tem eius, non per modum meriti, cum charitas sit merendi
« principium, sed solum per modum materialis dispositionis.
« Sed charitate iam habita, ipsa per sua opera meretur augeri,
« ut aucta mereatur et perfici, sicut Augustinus dicit Tractatu 5
« in Ioannem ».

Quae omnia in materia de gratia proprium locum habent, quoniam eadem est ad infusionem et augmentum virtutum habitudo nostrorum actuum, quae est ad infusionem et augmentum ipsius gratiae. Et ibi quoque examinatur celebris quaestio, an per singulos actus, quantumvis remissos, augeantur virtutes, an tantum per actus intensitati habitus proportionatos. Proinde ab hac controversia abstrahendum nunc censeo, et solum obiter noto quod iuxta veteres, augmentum virtutum infusarum, pro quanto dependet a merito seu opere operantis, proportionaliter imitatur augmentum acquisitarum, et viam requirit parallelam. Sentiunt enim quod praescindendo ab opere operato in sacramentis, idem requiritur ex parte hominis, ac si augmentum ab exercitio operum efficienter dependeret: quatenus scilicet, sicut actus remissus non est sufficiens causa incrementi habitus in acquisitis, ita nec in infusis utpote

utrobique effectui improportionatus, illic quidem in ratione causae efficientis, hic vero in ratione dispositionis. Et non obstat quod in habente gratiam actus etiam remissus sit meritorius, quia meritum nunquam est de aliqua re nisi sub conditione dispositionis ad eius consecutionem requisitae. Sed de hoc alias.

III. - Quidquid igitur sit de controversia quae in quaestione de merito discutienda relinquatur, id saltem in confesso est apud omnes, et pro certo ac rato haberi debet, videlicet: Virtutes infusas in hoc maxime ab acquisitis differre, quod non possunt habere causam diminutionis, sed tantum totalis corruptionis. Itemque in hoc, quod ipsius totalis corruptionis unica causa est omne et solum mortale peccatum ipsis quacumque ratione oppositum. Et utrumque discrimen sequitur ex praemissis.

Sane vero, ut ab eo quod secundo loco positum est exordiar, corruptio virtutum naturalium dupliciter noscitur contingere: vel per frequentationem actuum virtuti oppositorum, vel etiam per solam cessationem ab actibus. Aliter autem se res habet in infusis. In primis removetur modus qui est *per cessationem ab actibus*, nam ideo hic modus locum obtinet in naturalibus, quia virtus naturalis tam in fieri quam in esse, ab actibus humanis pendet tanquam a sua causa efficiente; unde cessantibus his actibus, virtus acquisita tandem aliquando totaliter corrumpitur. Sed hoc in infusis non verificatur, quia infusae virtutes nonnisi a Deo efficienter causantur; unde etiam cessante actu, non sequitur corruptio formaliter ratione cessationis (1). Praeterea, removetur quoque modus qui est *per frequentationem actuum virtuti oppositorum*, nam ideo frequentatio actuum assignatur ut causa corruptionis naturalium virtutum, quia ad eam non sufficit unus solus contrarius actus, loquendo de corruptione

(1) Dico *formaliter ratione cessationis*, quia si peccatum adsit in ipsa cessatione, sicut cum aliquis voluntarie omittit actum quando ad ponendum eum obligatur, sequitur quidem corruptio infusae virtutis, id tamen ratione peccati, non ratione cessationis in quantum huiusmodi.

totali et perfecta, sed requiruntur actus multoties repetiti ad generationem habitus vitiosi per quem virtuosus praecedenter acquisitus pellitur. At vero virtus supernaturalis, sicut non pendet ab actibus nostris tanquam ab efficientibus principiis quoad suum fieri, ita nec quoad suum destrui. Relinquitur ergo ut destructionis causa illa sola sit quae meretur subtractionem virtutis infusae a Deo, ponendo in homine *dispositionem moralem eidem virtuti repugnantem* et cum ea impossibilem. Causa autem huiusmodi, non est nisi flexio liberi arbitrii ad malum per mortale peccatum bono virtutis oppositum. Unde statim videre est quod etsi virtus infusa neque easdem neque tot habeat corruptionis causas, quas et quot habet acquisita, nihilominus causa quam habet magis efficax est in destruendo. Quippe per unum solum actum destruitur, et ratio discriminis semper est repetenda ex diverso genere influxus multoties hactenus declarato.

Nunc vero, inter unum et aliud virtutis genus considerata etiam est alia differentia adhuc magis conspicua, quae tota versatur circa diminutionem. Nam, ut praedictum est, virtutes acquisitae non solum corrumpuntur, verum etiam diminuuntur; imo non possunt totaliter corrumpi, quin per prius diminuantur. At virtus infusa nullam omnino novit diminutionis causam. Et certe, ut ratiocinatur S. Thomas, 2-2, Q. 24, a. 10, diminutio virtutis infusae oriretur vel a Deo, vel ab aliquo peccato. Atqui a Deo non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae, et poena soli peccato debetur. Ergo si virtus infusa diminuere-tur, ratio diminutionis eius esset peccatum, et quidem peccatum veniale, nam de mortali constat quod non minuit, sed absolute aufert infusam virtutem cui opponitur. Porro duobus modis intelligi posset peccatum veniale esse praefatae diminutionis causam: vel quia induceret dispositionem moralem repugnantem gradui intensive quem prius habebat virtus infusa, vel certe quia aliquo ipsius virtutis detrimento puniri mereretur. Sed neutrum dici potest.

Etenim primo, peccatum veniale non inducit dispositionem moralem repugnantem cuilibet assignabili gradui virtutis infusae.

Nam id quod non est *contra*, sed tantum *praeter* substantiale ac primum bonum virtutis, nullo pacto contrariatur habituali ad ipsum inhaesioni in quocumque intensitatis gradu consideratae. Atqui haec est praecise propria peccati venialis ratio, ut non contra principale virtutis bonum existat, sed sit solum praeter ipsum. Id patet in primis de omnibus venialibus semideliberatis, quae cum imperfecte voluntaria sint, nunquam ponunt habitudinem voluntatis sese a bono virtutis avertentis, et hoc est esse non contra, sed praeter. Patet etiam de venialibus perfecte deliberatis, quia huiusmodi venialia pro obiecto habent illa quae non primaria virtutis intentione prohibentur, sed tantum secundaria et accidentali. Item quia semper compossibilia sunt cum tali animi dispositione qua, si sciret homo ea esse virtutis destructiva, eligeret potius ab eis abstinere. Illaesus ergo per omnia remanet ordo voluntatis ad substantiale virtutis bonum, et ideo non inducitur moralis dispositio detrahens de habitu quo ad illudmet homo ordinatur.

Quidquid autem negatur de peccato veniali in ratione causae formaliter disponentis, negari etiam debet de eo in ratione causae meritoriae. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori, nec Deus sese plus avertit ab homine, quam homo se avertat ab ipso. Unde qui inordinate se habet in iis quae illaesium relinquunt habituales ordinem in finem, non meretur detrimentum pati in iis per quae habitualiter ordinatur ad eundem finem. Minime igitur sequi potest ex veniali peccato supernaturalium virtutum diminutio, ac per hoc, possibilitas diminutionis quae totalem corruptionem antecedit, absolute ab ei removetur.

Obiicies tamen primo: *Omne peccatum quod contrariatur virtuti infusae, corrumpit ipsam. Sed sunt quaedam venialia peccata, non tantum praeter, verum etiam contra aliquas speciales virtutes, sicut patet de mendacio quod semper opponitur virtuti voracitatis quantum ad primam intentionem eius. Ergo non per solum mortale peccatum, sed etiam per veniale corrumpitur quandoque virtus infusa.*

Respondeo negando minorem. Ad rationem additam dico

quod virtus veracitatis, vel nominat tantum specialem quemdam respectum in generali virtute iustitiae quae est secunda inter cardinales, vel dicit habitum peculiarem re et actu distinctum ab omni alio. Quocumque autem modo intelligatur, omnino dicendum quod solum mendacium perniciosum est contra primariam intentionem eius, et est peccatum non veniale, sed mortale ex genere suo. Mendacium vero iocosum vel officiosum cui soli applicari posset proposita difficultas, nequaquam est contra substantiale bonum veracitatis in ratione virtutis. Et universim loquendo, nulla est virtus, nullum praeceptum in moralibus, quod non primario respiciat id sine quo recte servato ordo moralitatis quoad ipsam suam substantiam consistere nequit. Vide S. Thomam, 2-2, Q. 110, praesertim art. 4.

Dices secundo : *Peccatum veniale plene deliberatum, etsi non sit contra substantiam virtutis, est tamen contra accidentalia eius. Ergo meretur puniri per detrimentum virtutis infusae, etsi non in substantia, at certe in accidentalibus. Et hoc est puniri per diminutionem, cum qua adhuc substantia virtutis remanet salva.*

Respondeo: *Dist. antec.* Veniale peccatum plene deliberatum est contra accidentalia virtutis, hoc est, contra accessorium et veluti completivum bonum eius, *conc. antec.* Hoc est contra accidentalem perfectionem firmitatis qua virtus inhaeret suo primario et principali bono, *neg. antec.* Et contradistinguo consequentiam. Mereretur puniri per infusae virtutis diminutionem, si diminutio esse posset secundum solam extensionem virtutis ad bonum secundarium cui veniale opponitur, *conc. conseq.* Si ut revera est, diminutio afficeret ipsam habitudinem virtutis ad bonum principale et primarium, *neg. conseq.* - Vides ergo quomodo argumentum laborat in aequivoco. Ludit enim super accidentalia virtutis, accipiens primo accidentalia pro ordine virtutis ad sua accessoria, et concludens ad detrimentum in accidentalibus quae iam aequivoce sumuntur pro gradu intensivo virtutis ad suum principale.

Dices tertio : *Quisquis peccat venialiter, minus diligitur a Deo. Sed qui minus a Deo diligitur, patitur charitatis detrimentum, cum dilectio Dei sit causa diffusionis charitatis in cor-*

dibus nostris. Ergo peccatum veniale minuit charitatem, et ex consequenti alias virtutes infusas cum ea connexas.

Respondeo: *Dist. mai.* Minus diligitur a Deo, id est, diligitur actu minus intenso ex parte Dei, *neg. mai.* cum supposito eius. Id est, diligitur actu qui terminetur ad minus bonum causatum in homine, *subdist.* Per eam boni subtractionem quam meretur veniale *cone.* Per subtractionem ampliorem, *neg.* Et quia diminutio virtutis infusae revera est ultra venialis peccati meritum, nulla est consequentia argumenti.

Dices quarto: *Constans est et recefia apud omnes doctrina Sanctorum, quod frequentia venialium in qua proprie consistit tepiditas vitae, paulatim inducit in amissionem charitatis et aliarum supernaturalium virtutum. Sed causa paulatim inducens in amissionem virtutis, sensim sine sensu minuit eam. Ergo iterum, per veniale peccatum virtutes diminuuntur.*

Respondeo: *Dist. mai.* Doctrina est Sanctorum, quod venialia inducunt directe in amissionem infusarum virtutum, quasi aliquid de eis semper magis magisque detrahentia, *neg. mai.* Indirecte, quatenus hominem reddunt proclivem ad peccatum mortale, quod tandem admissum causa est totalis corruptionis earumdem, *conc. mai.* Et eodem modo distinguenda minor, quae verificaretur de causa directa, minime vero de indirecta. Non ergo sequitur quod veniale peccatum diminuit infusam virtutem, quamquam dici debeat esse omnino in nocumentum eius, idque propter duas rationes. Primo quia venialia deliberata frequenter commissa diminuunt vel impediunt habitus acquisitos qui deserviunt exercitio supernaturalium virtutum, ut mox dicetur, eique facilitatem conferunt ac promptitudinem. Secundo quia initiant habitus oppositos quibus disponitur homo ad mortale. Et eadem fere ratio est de cessatione ab operibus de qua S. Thomas in Ium D. 17, Q. 2, a, 5: «Ex cessatione actus non
« potest remitti charitas secundum id quod in se est. Sed verum
« est quod per actus frequentes disponuntur omnes vires animae,
« et membra corporis rediguntur in obsequium charitatis in quo
« consistit fervor, ut dictum est, et ideo ex otio tepescit cha-
«ritas». Consequenter etiam impeditur augmentum, deperdi-

tur facilitas operandi, et fit quaedam praeparatio ad virtutis amissionem.

Sed ad haec recte intelligenda, oportet iam ex professo inquirere quaenam sit potissima causa a qua de lege ordinaria pendet in infusis virtutibus exercitii facilitas et promptitudo. Pro quo sit tertia huius capituli declaranda assertio.

Fi

Quod per frequentationem actuum virtutis infusae generatur habitus quo facilitas exercitii eorundem acquiritur. Et quod huic habitui, ad augmentum vel diminutionem sive corruptionem quod attinet, applicanda sunt omnia principia quae generatim de habitibus acquisitis valent.

»,

Haec assertio quae sat multos inter recentiores theologos habet adversarios, probatur in primis constanti et universali experientia. Videmus enim sanctos semper profecisse in facilitate exercendi opera virtutum tam theologalium quam moralium, per ipsorum operum frequentationem et virilem exercitationem. Videmus praeterea, (quod maxime notandum est), eos semper habuisse specialem exercitii facilitatem in ea speciali virtute in qua speciali quoque modo sese exercebant. Atqui huius facti, quod vim obtinet legis cuiusdam uniformis et nunquam deficientis, nulla est sufficiens explicatio, nisi dicatur generari per frequentationem actuum virtutis infusae habitum acquisitum, quo naturalis potentia eidem infusae virtuti melius subiicitur, et semper magis magisque disciplinatur ad prompte operandum secundum ipsam.

Et re quidem vera, praedicta exercitii facilitas dicenda est provenire, vel ex hoc quod *per meritum operum* virtus infusa secundum se augetur et crescit, vel ex hoc quod *per efficientiam eorundem* aliquid in potentiis fit, quo vel removentur impedimenta, puta contrariae inclinationes, inordinatae passionis, aliaque eiusmodi, vel positiva etiam superadditur proclivitas et

n
i
-i

propensio. Puto non dari medium, nec absolute nec secundum opinionem adversariorum. Nam si quis recurreret ad actuaba Dei auxilia, manifeste non satisfaceret, cum constet facilitatem de lege ordinaria et constanti ex assuetudine operum resultantem, esse aliquid homini intrinsecum, eius potentiis inhaerens, et cum ipsa assuetudine ex natura rei connexum.

Nunc autem in causis sub disiunctione assignatis prior debet certissime excludi, imo in omnium sententia de facto excluditur: tum quia iuxta omnes infusa virtus non dat ex sese exercitii facilitatem, tum praesertim quia crescente ex merito operum una virtute infusa, crescunt eodem modo caeterae omnes, ut postea dicetur. Et ideo, si exercitii facilitas dependeret a virtute augmentata secundum se, oporteret ut repetitis actibus meritoriis unius virtutis, esset aequale augmentum facilitatis in exercitio caeterarum omnium, quod tamen constat esse falsum. - Restat ergo ut explicatio facti repetatur a frequentatione actuum, non quidem prout habentium vim meritoriam ad ipsius infusae virtutis augmentum, sed vim efficientem. Efficientem autem dico, vel ad destructionem contrariarum inclinationum, vel ad generationem positivi habitus in potentia operativa, vel denique ad utrumque horum simul. Quo semel posito iam nunc considera quod vis efficiens actuum virtutis nusquam se extendit ad destructionem inclinationis vitiosae contrariae, nisi per hoc ipsum quod inducit positivam proclivitatem ad id quod est consentaneum virtuti; pro quanto scilicet, per actus humanos fit quaedam inclinatio ad actus similes, et inclinatio ad unum genus minuit vel destruit inclinationem in oppositum, ut sensus communis dictat, et saepe etiam docet S. Thomas. Unde materialiter loquendo, idem est si dicas quod repetitio actuum virtutis infusae destruit impedimenta ad virtutis exercitium, aut si dicas quod generat habitum conferentem positivam inclinationem propensivam in illud. Primum enim facere nequit nisi mediante secundo, et valde inconsequenter loqui videntur adversarii, dum primum adstruunt et alterum negant. Quippe, satis evidenter apparet quod efficacia assuetudinis operum valet *directe* ad sigillandam potentiam quadam connaturalitate ad actus eius-

Jem tendentiae, et *ex consequenti tantum*, ad destruendam vel imminuendam propensionem oppositam. Sicut enim sigillum non operatur directe ad destructionem figurae quae erat prius in cera, sed suam imprimendo destruit aliam, ita plane per inductionem unius positivae inclinationis proportionaliter destruitur vel minuitur contraria. Unde Gregorius dicit : « Nam
« sicut arte medicinae calida frigidis, frigida calidis curantur,
« ita Dominus noster contraria opposuit medicamenta peccatis
« ut lubricis continentiam, tenacibus largitatem, iracundis mansuetudinem, elatis praeciperet humilitatem ». Dum ergo admittunt adversarii, destrui exercitio virtutis infusae ea quae sunt ei contraria, velint nolint, implicite concedunt conclusionem nostram, videlicet : generari habitum quo facilitas exercitii eiusdem virtutis positive acquiritur.

Et confirmatur primo argumentum ex absurdis quae alias sequerentur. Sequeretur enim fore in detrimentum hominis si semper secundum infusas virtutes opera virtutum exerceret. Probatur consequentia, quia nunquam acquirere posset id quod per se pendet ab assuetudine ; promptitudinem dico et delectabilitatem in operando bonum, in qua potissimum consistit pacatissimus ille iustitiae fructus ab Apostolo commendatus quando ait, Heb. XII-ii : *Omnis autem disciplina, in praesenti quidem videtur non esse gaudii, sed moeroris ; postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet iustitiae*. Numquam perveniret ad septimam beatitudinem in evangelio promissam, et quidem pro praesenti etiam vita secundum inchoationem quamdam. De qua Augustinus l. i. de Serm. Doni, in monte, c. 2 ;
« Pacifici in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subiicientes rationi id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei. In
« quo ita sunt ordinata omnia, ut id quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet, caeteris non reluctantibus
* quae sunt nobis bestiisque communia, atque id ipsum quod
« excellit in homine id est mens et ratio, subiiciatur potiori quod
« est ipsa Veritas, unigenitus Filius Dei... Et haec est pax quae
« datur in terra hominibus bonae voluntatis, haec vita consum-

« mati perfectique sapientis ». Dicendum quoque esset, Paulum intendisse exercitium naturalium virtutum, et non infusarum, cum volebat Timotheum *exercere seipsum ad pietatem*, ut scilicet consequeretur in spiritu id quod in corpore *per corporalem exercitationem* obtineri solet, 1 Tim. IV, 7-8- Sequeretur denique non de sensibus quos gratia confert, sed de iis quos natura formavit locutum fuisse eundem Apostolum, Heb. V-14, cum ait: *Perfectorum autem est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*.

Confirmatur secundo, quia unica ratio adversariorum fundatur in praeiudicata opinione circa formale opiectum actuum supernaturalium. Sic enim ratiocinantur: Habitus qui generetur per exercitium actuum virtutis infusae esset vel naturalis vel supernaturalis. Atqui supernaturalis esse non potest, praesertim quia ad habitum supernaturalem non est in anima nisi potentia obediens, quae in actum reduci non potest per ullam causam creatam; quod nos quoque iuxta praecedenter dicta, ultro concedimus. Sed nec naturalis, quia habitus productus per actus virtutis infusae deberet inclinare ad actus eiusdem tendentiae cum iis a quibus genitus est. Hoc autem, aiunt, est impossibile, quia actus supernaturales specie differunt a naturalibus, et quidem ex formali obiecto, ita ut ad formale obiectum infusae virtutis nullo prorsus pacto esse possit actus, et consequenter etiam, habitus naturalis.

At contra hoc est, quod non oportet obscurare clara per obscura, sed magis illustrare obscura per clara. Nunc autem quid clarius quam quod ex frequentatione actuum virtutis infusae eadem omnino acquiritur exercitii facilitas, quae acquiri solet ex qualibet repetitione actuum humanorum? Quid vero obscurius quam quod, exempli gratia, formale obiectum fidei qua Christianus ut talis credit Deo, est specie diversum ab obiecto formali fidei quae ex solis naturae viribus, revelatione sufficienter proposita, eidem summo Deo propter summam eius auctoritatem posset adhiberi? Si ergo stante supradicta opinione circa formale obiectum actuum supernaturalium, non potest amplius explicari generatio habitus acquisiti per exercitium

virtutis infusae, non recte propter doctrinam de obiecto formali negaretur veritas generationis habitus, sed potius ex inverso, propter veritatem generationis habitus quam indubitata experientia demonstrare videtur, recte relinqueretur opinio de obiecto formali.

Caeterum, haec ipsa adversariorum sententia circa obiectum actuum supernaturalium specialibus argumentis excludetur in capitulo sequenti, ubi ostendetur quomodo in actibus infusarum virtutum distingui debet substantia actus et modus supernaturalitatis. Item quomodo actus quoad substantiam habet eandem prorsus rationem tendentiae in obiectum ac si esset naturalis, id est ex solis naturae viribus elicitus, Atque hinc sumetur optima explicatio praesentis doctrinae, quia si per repetitos actus supernaturales potentia naturalis exercetur in eadem omnino linea ac exerceretur per naturales, necesse sane est ut iuxta principia certissima superius declarata cap. I, eadem quoque propensiva inclinatione sigilletur ad facile et prompte exsequenda opera virtutum. Et hoc sensu dicit Molina, Concord. Disp. 38, paulo ante medium : « Supernaturales habitus fidei, « spei, et charitatis a solo Deo infunduntur, neque attinguntur « efficienter ab actibus fidei, spei et charitatis supernaturalibus, « etiam quoad ipsorum augmentum. Quia tamen actus illi « eminenter continent naturales actus fidei, spei, et charitatis ('),

(i) Cum dicuntur ibi actus naturales eminenter contineri in supernaturalibus, sciendum est quod ly *eminenter* duobus modis posset intelligi. – Primo, eo sensu quo perfectiones creaturarum dicuntur eminenter contineri in Deo, ita scilicet ut nunquam contineantur in ipso secundum nioduin univocum quo sunt in creaturis, sed semper secundum analogiam, et per modum undequaque transcendentem. Et sic accipiendo ly *eminenter*, certe non sufficeret eminentialis continentia actuum naturalium in supernaturalibus, ad hoc ut per repetitos actus supernaturales generaretur habitus naturalis. Et ratio est quia actus non generant nisi habitus eiusdem formaliter tendentiae in obiectum. – Sed nunc ly *eminenter*, aliter est accipiendum, videlicet eo ferme modo quo perfectio animalitatis dici posset contineri eminenter in homine, quia in homine elevatur ad superiorem conditionem, tametsi salvetur univoce formalis ratio eius. Quippe, actus supernaturalis habet univoce eundem tenden-

«eo quod ad ipsorum productionem concurrunt causae omnes
 « quae producerent actus illos naturales, nisi a Deo per suum
 < supernaturalem influxum eveherentur ut producerent eos su-
 « pernaturales : inde evenit quod producant naturales habitus
 « fidei, spei, et charitatis, qui remanent in eo qui per lethale
 « peccatum amittit charitatem supernaturalem, atque etiam in
 « eo qui per infidelitatis peccatum amittit fidem ».

Et nota ultima verba in quibus continetur posterior pars
 assertionis nostrae, nimirum : principia omnia quae generarim
 de corruptione vel diminutione habituum acquisite valent,
 his etiam habitibus applicari. Et sane habitus isti, ut dictum
 est, causam habuerunt iteratos virtutum infusarum actus, qui
 impressionem sui in facultate reliquerunt, secundum quod com-
 munem habebant cum naturalibus modum tendendi in obiecta.
 Minime ergo per unum solum actum contrarium poterunt destrui.
 Unde si contingat virtutes supernaturales amitti per mortale
 peccatum, adhuc eos perseverare necesse est, usquedum per
 oppositam assuetudinem penitus oblitterentur. Perseverant autem
 conferentes facilitatem non modo ad actus naturales, sed et ad
 supernaturales supposito auxilio actualis gratiae, circa eadem
 obiecta circa quae erant virtutes amissae. Atque hinc explicatur
 quomodo iustus, si ex fragilitate in mortale peccatum inciderit,
 sicut Petrus eiurans Christum vel David in adulterium lapsus,
 adhuc habeat non obstante amissione infusarum virtutum, quo
 multo facilius a peccato resurgat : *facilius resurgit, de facili ad
 pristina relevatur*, ait S. Thomas, 2a 2ae, Q. 187, a. 10. Ad
 resipiscentiam enim adjuvant eum cum Dei gratia, remanentes
 habitus praecedenter acquisiti in exercitio infusorum. - Restat
 nunc ut fundamentis opinionis adversae respondeatur.

tiae modum quem habuisset actus naturalis possibilis circa idem obiec-
 tum, quamvis sit ontologice elevatus ad altiore et superiorum ordinem,
 utpote elicitus per vires novae illius naturae quae est gratia sancti-
 ficans. Et hic est sensus vocis *eminenter* in praesenti, quem verum
 et legitimum esse, disquisitio de specifica distinctione habituum infra
 demonstrabit.

Opponitur primo auctoritas S. Thomae. *Aii enim in*
uitn : < *Actus qui producuntur ex habitu*
« infuso non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum
tpraeexistentem, sicut medicinalia adhibita homini sano fer na-
nturani, non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius
« habitam corroborant.

Respondeo, praemissa duplici observatione. Prima observa-
tio est quod doctrina articuli non est specialiter de habitibus
infusis per se, sed communiter de habitibus infusis tam per
se quam per accidens. « Duplici ratione, inquit in corpore, ha-
« bitus homini a Deo infunduntur. Prima, quia aliqui habitus
« sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facul-
tatem naturae humanae. (*Haec quoad infusos per se*). Alia
« ratio est quia Deus potest producere effectus causarum secun-
darum absque ipsis causis secundis. (*Haec quoad infusos*
i. per accidens) ». – Secunda observatio est quod difficultas
soluta in responsione ad 3am, tota procedit ex hoc quod impos-
sibile sit ut in eodem subiecto sint duo habitus eiusdem speciei,
solo numero distincti. Sic enim habet obiectio : « Praeterea, si
« aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo
« potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur
« similis habitus. Sequitur ergo, duos habitus eiusdem speciei
« esse in eodem, unum acquisitum et alterum infusum, quod
« videtur impossibile ; non enim duae formae eiusdem speciei
« possunt esse in eodem subiecto. Non ergo habitus aliquis
« infunditur homini a Deo».

His igitur nunc praesuppositis, facile patet sensus respon-
sionis, in qua id unum intendit Angelicus, nimirum non sequi
ex veritate infusionis habituum, quod duae formae eiusdem
speciei eidem subiecto possint inesse simul. Et ideo, si sermo
sit de habitu infuso per accidens, absolute intelligendum est
quod per actus eius non causatur aliquis alius habitus, quia
infusus per accidens omnino eiusdem speciei est cum acquisito.
Est enim in se naturalis, et valet ad omnia ad quae acquisitus
valet, et solum differt per hoc quod miraculosam habet a Deo
originem. Tunc ergo exercitium habitus infusi non producit

habitu alium, sed praeexistentem confirmat, sicut etiam exercitium temperantiae iam acquisitae non aliam inducit temperantiam. sed eam ipsam quae prius erat auget. Si autem sermo sit de habitu infuso per se, intelligendum est quod per actus eius non causatur alius habitus eiusdem rationis, sicut ferebat obiectio. Minime vero excluditur causalitas habitus acquisiti, qui etsi habeat similem tendendam in obiectum, non tamen eiusdem rationis est cum infuso, neque idem formaliter praestat. Quare auctoritas ista non est ad rem.

Nec meliorem conclusionem erueres ex Quaest, disp, de Virtutibus, a. io ad 19^{““}, ubi solvit Angelicus sequens argumentum : « Si aliquae virtutes sunt infusae, oportet quod eorum
« actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis vir-
« tutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus
« virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si
« aliquae sunt tales. Sed quales sunt habitus, tales actus red-
« dunt et quales sunt actus, tales habitus causant. Habitus
« isritur causati ex actibus virtutum infusarum sunt eiusdem
« speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duae for-
« mae eiusdem speciei sint simul in eodem subiecto. Hoc autem
: est impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis
« aliquae virtutes infusae ». Et solutio est: cAd I9^{um} dicendum
« quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed
« per eos augetur habitus praeexsistens, quia nec ex actibus vir-
« tutis acquisitae aliquis habitus generatur. Alias habitus mul-
« tiplicarentur in infinitum ». Hoc est: Sicut ex actibus virtutis
acquisitae non generatur alius habitus acquisitus, ita nec ex
actibus infusae alius habitus eiusdem ordinis et quidditatis. Et
sicut exercitio operum efficienter augetur eadem numero virtus
acquisita quae prius erat, ita prorsus augmentatur eadem nu-
mero virtus infusa, etsi non efficienter, at certe meritorie. Hic
est obvius responsionis sensus, nec ulla fuit ratio aliquid dicendi
de habitu de quo nunc nos loquimur. Erat enim extra lineam
considerationis in medio positae, ut clare etiam ostendunt ultima
verba : « Alias multiplicarentur habitus in infinitum ».

Nihil ergo ex locis quos adversarii pro se adducunt, legi-

time concluditur. Nunc autem positive contra eos est, tum locus supra allatus ex IV Sent. D. 14, Q. 2, a. 2 ad 5^{um}, tum parallela responsio de Virt. a. 10 ad 15^{““}: « Dicendum quod quia «a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum «sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur ». Quid est enim quod S. Doctor dicit virtutem infusam *a principio* non ita delectabiliter operari, nisi quia supponit et pro indubitato habet quod in sui progressu delectabilitatem in operando consequitur? Et quomodo hanc delectabilitatem seu exercitii facilitatem consequeretur, nisi ratione habitus exercitii acquisiti, disponentis potentiam in qua est infusa virtus, et perficientis eam ad prompte operandum secundum virtutem? Nec puto reperiri posse apud veteres theologos ullum vestigium dubitationis in contrarium. Imo, quia res videbatur ipsa obvia experientia constare, numquam inter eos de ea re est disputatum, quamquam eorum mens satis perspicua sit ex iis quae obiter dicunt, aliud agentes. Est autem apud S. Thomam alius egregius locus de Verit. Q. 17, a. 1 ad 4^{um}, qui tamen opportunius afferetur infra, in responsione ad difficultatem tertiam.

Obiicitur secundo: *Habitus ille acquisitus esset naturalis, ut iam concessum est. Sed nihil naturale iuvat in ordine ad finem vitae aeternae quae omnem naturae proportionem excedit. Ergo perperam saltem diceretur, habitum hunc iuvare virtutes infusas, tamquam exercitii facilitatem eis afferentes.*

Respondeo: *Dist. min.* Nihil naturale iuvat ad finem vitae aeternae, per se et ratione sui, *conc.* Etiam ut elevatum per donum gratiae, *neg.* – Dictum est enim supra, quod proximum principium actus meritorii non est sola virtus infusa: sed potentia naturalis prout per infusam virtutem elevata. Sicut ergo virtus infusa in sui initio elevat potentiam naturalem nondum habituatam ex assuetudine operum, ita post repetitum exercitium elevat potentiam assuefactam, et disciplinatam, et promptitudine auctam ad movendum se modo consentaneo virtuti. Et sicut potentia naturalis nihil omnino potest ad actum salutarem in sensu diviso habitus infusi, in sensu autem composito influit ad ipsam actus substantiam, ita prorsus acquisitus ille de quo

nunc loquimur habitus, nisi quod non induit ad substantiam, sed ad facilitatem.

Hic ergo obiter notabis, cavendum omnino esse ab eo divortio quod inter naturam et gratiam nonnulli ponere videntur, timentes Pelagianum errorem ubi revera nullus est timor. Quasi natura non esset necessarium gratiae fundamentum ! Quasi ad gratiae operationes nihil conferret bona naturae habitudo ! Quasi non communi et ordinaria lege notaretur de magnis illis sanctis quos veneratur Ecclesia, optimam eos indolem a natura semper fuisse sortitos ' Optimam dico indolem quae et ipsa suo modo donum Dei est, « sub cuius occulto indicio, nec « iniusto, ait Augustinus l. 4 c. Iulianum n. 16, alii fatui, alii tardissimi ingenii, et ad intelligendum quodammodo plumbei, - alii obliviosi, alii acuti memoresve nascuntur ; alii utroque munere praediti, et acute intelligentes et tenacissimae memoriae « thesauro cognita recondentes ; alii natura lenes, alii levissimis « de causis ira facillima ardentes, alii ad vindictae cupiditatem « inter utrosque mediocres ; alii frigidi, alii libidinosissimi ut vix « omnino teneantur, alii inter utrosque et moveri faciles et teneri ; alii timidissimi, alii audacissimi, alii neutrum ; alii hilares, « alii tristes, alii ad nihil horum proclives. Nec eorum quae « commemoravi, aliquid instituto ac proposito, sed natura : unde * medici audent ista tribuere temperationibus corporum ». Haec Augustinus, cui consonat 5. Thomas, 1-2, Q, 51, a. 1 : « Ex parte « corporis, ait, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus « appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam « dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel « mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi ». Si ergo in ardua via virtutum supernaturalium tantum iuvat, accedente gratia, indoles naturalis et ipsa corporis complexio, non iuvaret acquisita per ipsissimarum virtutum exercitium inclinatio ? Nihil itaque ex hoc capite cum qualibet verosimilitudine afferri potest, quod non continuo ex certissimis experientiae legibus contra adversarios retorqueatur.

Obiicitur tertio : *Sicut ex habitu stipernaturali procedere non potest actus naturalis, ita vicissim ex actuum supernaturalium repetitione causari nequit habitus naturalis. Nam quales*

sunt habitus, tales actus reddunt, cl quales sunt actus, tales habitus causant. Ergo ex supernaturalibus infusarum virtutum actibus, vel supernaturalis habitus causatur, vel nullus. Sed non causatur supernaturalis propter rationes superius expositas. Ergo nullus.

Respondeo negando antecedens quoad paritatem quam adstruit inter modum quo actus causatur ab habitu, et quo habitus causatur ab actu repetito. – Nam actus causatur ab habitu, quatenus est a potentia, formaliter ut per habitum determinata ad speciale operationum genus. Unde omnino est concedendum quod ab habitu supernatural! non potest esse umquam actus naturalis. Vel enim influit habitus, vel non influit. Si non influit, actus non causatur ab eo, sed solum a potentia non Utente habitu. Si autem influit, pro quanto potentia utitur ipso, necessario influit ad supernaturalitatem, ut fert essentialis ratio eius. – Nunc vero habitus causatur ab actu repetito, quatenus potentia operativa patitur actum, et recipit impressionem eius, ut dictum est supra. Porro generale principium est, quod omne passivum recipit impressionem sui activi secundum modum quo natum est pati ab ipso, nec plus, nec minus. Sicut cera patitur a sigillo passione physica, secundum quod sigillum est figuratum quoddam, per motum dynamicum configurans sibi subiectum cui applicatur. Non autem patitur ab eo passione chimica, secundum quod sigillum est aureum vel argenteum vel cupreum vel plumbeum, cum cera non habeat ad quaelibet metalla chimicam affinitatem, et ideo non sit nata affici secundum eiusmodi differentias. Simili itaque pacto actus supernaturales non relinquunt in facultate sigillationem sui instar impressi vestigii, quantum ad modum supernaturalitatis suae. Facultas enim non est nata recipere supernaturalem dispositionem nisi secundum potentiam obedientialem cui sola respondet activa potentia Dei. Verumtamen, quia iidem illi actus supernaturales eundem habent modum tendendi in obiectum, quem habuissent remota supernaturalitate, ideo eodem quoque modo sigillant facultatem ac quilibet naturales actus, relinquendo in ea propensionem ad actus similis tendentiae, ac per hoc, eodem modo generant habitum entitative naturalem.

Unde S. Thomas de Verit. Q. 17, a. 1 ad 4^{um} in secunda serie: «Ex his actibus (repetitis) non generatur habitus alterius i modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur, *sed vel aliquis* « *habitus eiusdem rationis, sicut ex actibus infusae charitatis ge-* « *neratur aliquis habitus dilectionis*, vel praeexistens augmen- « tatur, sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum «ex actibus, ipse habitus augmentatur ». - Ubi nota primo quod non disjunctive hic loquitur S. Doctor, ut adversarii volunt. Nam tunc solum aliquis disiunctive loquitur, quando duo membra sese mutuo excludunt, et non possunt habere ambo simul veritatem, sicut si dicerem: iste homo vel bonus est vel malus, istud est vel substantia vel accidens, atque ita porro. Sed quando dico: calor solis vel emollit, sicut quando agit in ceram, vel indurat, sicut quando agit in lutum, tunc non amplius disiunctive loquor, sed utrumque membrum affirmo secundum diversitatem materiae vel casus. Et sic loquitur S. Thomas in praesenti, ut cuique consideranti apparebit. - Nota secundo quod habitus *non alterius modi*, habitus *eiusdem rationis* de quo hic sermo, nihil aliud est quam habitus eiusdem tendentiae in obiectum, quamvis non eiusdem ordinis, scilicet supernaturalis, cum actibus per quos generatur. In hoc enim est differentia ab Angelico assignata inter repetitos actus infusae charitatis et repetitos actus virtutis acquisitae, quod priores illi generant novum habitum, posteriores vero non ita, eo quod si novum habitum generarent, habitus iste foret omni ex parte in eadem linea cum habitu praeexistente, solo numero ab eo distinctus, quod quidem in eodem subiecto contingere non potest, ut saepe iam dictum. Hinc iure meritoque asserit Angelicus quod ex eis *ipse habitus augmentatur*, et nihil aliud fit. Sed de prioribus dicit, *ex actibus infusae charitatis generatur aliquis habitus dilectionis*, utique acquisitus et naturalis, sicut verba sonant, et totius ostendit consequentia sermonis.

Sic igitur, nequaquam videtur dubitandum quin actus infusarum virtutum habeant non solum vim meritoriam ad augmentum ipsarum virtutum secundum se, sed etiam vim efficientem ad acquisitionem habituum per quos potentiae disci-

plinentur ad prompte et facile exsequenda opera earummet. hinc bene explicatur quomodo virtutes istae in sui initio, caeteris paribus, non ita delectabiliter operentur, ut dictum est in praecedentibus. Adhuc enim sunt sine habitibus istis. Quin imo esse possunt cum habitibus oppositis, sicut patet de eo qui post multa opera mala justificaretur per actum perfectae contritionis, aut etiam in sacramento baptismi vel poenitentiae cum sola attritione. Et hoc ultimum peculiarem continet obscuritatem postmodum elucidandam. Quod enim virtutes supernaturales in aliquo subiecto sint sine habitibus sibi deservientibus, satis intelligitur. Quod autem coexistere possint simul cum habitibus vitiosis, non ita per se evidens est et obvium. Sed per prius declarare oportet illud quod paulo supra semper fuit praesuppositum, nimirum actus supernaturales non habere alium modum tendendi in obiecta, ac haberent remota supernaturalitate. Et hoc quidem perficiemus, exponendo statim ea quae pertinent ad specificam habituum distinctionem.

III.

DE RATIONE DISTINCTIONIS HABITUUM INFUSORUM AB ACQUISITIS, ET EORUMDEM INTER SE

Postquam dictum est de habitibus ordinis supernaturalis, tam quoad essentiam eorum, quam quoad causas a quibus pendunt in suo fieri, augeri, corrumpi, et exerceri: veniunt iam penitus introspiciendae rationes differentiales secundum quas tum ab habitibus naturalibus, tum inter se invicem distinguuntur.

In quo quidem, de solis habitibus operativis sollicitos nos esse oportebit. Et ratio est quia in supernaturalibus, apud nos saltem, nonnisi unus substantivus habitus est, qui gratia sanctificans dicitur. Non est igitur quaerendum quomodo distinguatur ab aliis in eadem linea existentibus, quoniam ibi deest ipsum quaestionis praesuppositum. Sed nec opus est speciali investi-

gatione ut appareat ratio distinctionis ab habitibus substantivis naturalibus, quia sufficiunt praemissa in capite praecedenti § i, n. i.

Proinde ad solos habitus operatives restringitur haec nova disquisitio, in qua generalis principii loco ponenda est doctrina S. Thomae in 1-2, Q. 54, a. 2: < Habitus importat ordinem < ad aliquid. Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem « ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad « quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad < duo ordinata, scilicet ad naturam et operationem consequentem naturam ». Quod quidem generale principium si habitibus operatives bonis specialiter applicetur, duas eisdem distinctionis rationes assignabit. Unde subdit S. Thomas quod loquendo de his habitibus formaliter ut habitus sunt, *uno modo distinguuntur secundum naturam*, puta ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori seu humanae, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori, id est. naturae desuper participatae per gratiam sanctificantem. Sed non haec est unica distinctionis ratio, nam *alio modo distinguuntur secundum obiecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur*, ait S. Doctor in conclusione articuli loco citato.

Nunc autem statim notandum occurrit quod primus modus distinguit virtutes supernaturales a naturalibus, sed non supernaturales inter se, cum omnibus supernaturalibus commune sit ut disponant ad operationes convenientes uni eidemque naturae divinae participatae qua filii Dei efficimur. Quapropter si sermo sit de distinctione qua una virtus infusa ab alia pariter infusa distinguitur, non est aliqua possibilis ratio distinctionis praeter illam quae est penes obiecta, et haec erit accurate diligenterque exponenda. Sed si sermo sit de distinctione virtutum infusarum a naturalibus et acquisitis, venit celebris controversia, an semper et necessario habitus naturales a supernaturalibus obiecto differant, an vero possint aliquando in obiecto convenire, et discriminari secundum solam convenientiam ad diversas naturas ad quas ordinem dicunt respective. Et est quaestio satis complexa, a qua pendet maxima ex parte intelligentia ordinis supernaturalis; quae etiam primo loco est nunc discutienda.

Duas igitur partes praesens consideratio complectitur. *Primo*, de distinctione habituum supernaturalium a naturalibus. *Secundo*, de distinctione eorum inter se.

De ratione distinctionis habituum supernaturalium a naturalibus.

Quoniam tota huius quaestionis difficultas reponitur in ordine quem dicunt habitus, mediantibus actibus, ab objecta: ideo de objectis, primo per respectum ad actus, tum deinde per respectum ad habitus ipsos dicere necesse est, et ad desideratam resolutionem, quantum Deus dederit, per quosdam gradus procedere, sequentium declaratione propositionum.

i. Quod sunt quaedam objecta in statu viae nobis proposita, quae cum ex sese ordinem habeant ad supernatural objectum vitae aeternae, nonnisi per actum supernaturalem attingi possunt modo proportionate propriae conditioni eorum. Et quod hac de causa, eiusmodi objecta recte dicuntur supernaturalia.

Sciendum in primis quod objectum quod tale, duplici modo dici potest supernaturale: primo essentialiter, secundo respective. Essentialiter quidem, id est secundum se et ratione sui. Respective, id est secundum relationem ad objectum supernaturale per essentiam.

Porro objectum supernaturale per essentiam non est nisi unum, videlicet: Deus ut est in se. Etenim Deus ut est in se non fit objectum intellectus, nisi in quantum per seipsum menti creatae unitur ut forma intelligibilis, supplendo in ea vices speciei expressae seu verbi, quod alias intellectui cognoscenti primo et per se obiicitur (1). Quapropter, Deum in seipso esse

i

'i

(i) Vide de Deo Uno et Trino, Q. 12, Thes. 13.

obiectum mentis creatae, et Deum secundum seipsum esse formam mentis intelligibilem actu intellectam, unum prorsus sunt atque idem. Et quia evidentissime constat quod haec forma est omni intellectui creato vel creabili supernaturalis, eadem quoque evidentialiter apparet quod hoc obiectum est absolute, simpliciter, et secundum suam essentiam, supra omnem naturalem ordinem cuiusvis intellectualis creaturae, sive existentis sive etiam possibilis. Hic namque ad memoriam revocabis quomodo ultima supernaturalitatis ratio reponitur in immediata unione cum ipso Deo, vel considerato secundum esse existentiae sicut in unione hypostatica, vel considerato secundum esse formae intellectae sicut in unione gloriae. Omnis enim natura creata in potentia est ad hoc ut actuetur per actus creatos et sibi commensuratos, non autem ad hoc ut actuetur *quasi formaliiter* per ipsummet actum purum et subsistentem qui Deus est. Ibi ergo est supernatural per se, ut deinde supernaturale dicatur et sit, quidquid ad eiusmodi unionem habet vel proximam vel remotam habitudinem. Vere igitur obiectum supernaturale per essentiam assignatur Deus per seipsum praesentatus intellectui ut cognitionis terminus. Sed non ibi est obiectum nobis propositum in statu viae.

Itaque in statu viae proponuntur solummodo obiecta quae ad illud prius relationem habent. Nunc enim proponitur Deus, non ut in se, sed ut in aenigmate sermonis revelatus ultra id quod de eo naturale rationis lumen detegere potest; ut revelatus, inquam, adeoque et credendus, in ordine ad futuram eius visionem. Proponitur praeterea ut bonum sperandum, seu ut bonum quod per omnipotentiam adiutricem possumus aliquando in supernaturali beatitudine assequi. Proponitur demum ut bonum amandum quodam quasi sociali seu amicali amore, idque ratione societatis praedictae aeternae beatitudinis in qua nos vult sui consortes, sibi que consociatos. Et quamvis non sit alius Deus quem visio patriae contemplatur, et quem fides viae credit; non alius cui praesentialiter viso amor beatificus in summa delectatione inhaeret, et quem nondum possessum charitas nostra cum spe amplectitur, constat nihilominus non esse utro-

DE RATIONE DISTINCTIONIS HABITUUM INFUSORUM

bique idem obiectum, formaliter ut munere obiecti fungens, Non est, inquam, idem obiectum, sed vel diversae rationis essentialiter, si de actu intellectus sermo sit, cum non in seipso Deus sese nunc menti sistat, eique coram obversetur, sed solum in quadam creata sui repraesentatione; vel diversae rationis accidentaliter, si sermo sit de actu charitatis, quae nunc pro obiecto habet bonitatem Dei non visam, in patria autem bonitatem Dei visam. Et licet charitas viae sit eiusdem speciei cum charitate patriae, praecise quia differentia habiti vel non habiti, visi vel non visi, non substantialiter variat obiectum amoris amicitiae in quantum huiusmodi, adhuc tamen charitas patriae modalitatem habet sibi adeo propriam, ut quantumcumque crescat quantitas perfectionalis charitatis in via, nunquam pertingere possit ad minimum quid quantitatis perfectionalis propriae charitati in patria, quemadmodum suo loco explicabitur (x). Quare et ipsa charitas prout in imperfecto statu viae, vel in perfecto statu patriae consideratur, quamdam differentiam habet ex obiecto, quae tamen tota reducitur ad alteram prius declaratam, scilicet ad differentiam obiecti intellectus, qui semper praelucere debet voluntati, et in cuius actu consistit essentialiter beatitudo vitae aeternae.

Haec igitur obiecta, videlicet veritas prima non visa sed revelata, et bonitas prima ut possibilis haberi in supernaturali beatitudine, et eadem prima bonitas ut nunc diligenda amore amicitiae, non sunt ipsum vitae aeternae obiectum formaliter ut tale. Quin imo non aliter ac quaelibet alia obiecta menti nostrae obversantur, prout evidens attestatur experientia. Apprehenduntur enim a nobis per species acquisitas et a sensibilibus abstractas eodem modo quo res omnes naturales, quia nondum trahitur mens ad obiectum supernaturale per essentiam, nondum applicatur transcendentem illi formae intelligibili quae est ipse Deus secundum se. Nihilo tamen minus, ad praedictum vitae aeternae obiectum, talem ex sese respectum dicunt, ut si veritatem

(i) Interim cf. Caietanum in 2-2, Q. 24, a. 7.

huius respectus ab eis removeas, iain non amplius sufficientem sui rationem habere intelligantur. Utquid enim proponeretur credendus Deus secundum quod est rationi impervius, nisi esset in suis profundis postea videndus? Utquid sperandus, utquid amicaliter amandus, nisi vere exsisteret suprema eius communicatio ad rationales creaturas in consortio convictus aeterni? Sane vero obiectum fidei est Deus, non solum in speculo verborum seu conceptuum humanorum, verum etiam in aenigmate arcanorum sive mysteriorum, ultra sphaeram eorum in quae intelligentia creata ex suis naturalibus prospicere potest. Sed quis unquam sapiens aenigma proposuit tanquam terminus et finis, et non potius ut in agnitionem tandem aliquando solveretur? Aut quomodo solveretur aenigma de iis Dei profundis de quibus sola nos instruit revelatio, nisi per visionem quae est facie ad faciem? Igitur ex propria huius obiecti conditione est, ut exsistat veluti in medio viae seu lineae, in cuius extremitate et termino est obiectum vitae aeternae. Idem quoque per se apparet de obiecto spei theologicae. Idem de obiecto charitatis, cum nulla sit amicitia quae non toto suo pondere tendat ad simul convivendum. Amicus quippe est alter ego, et non nisi dimidiatus vivit, qui vivit separatus ab amico, ut Augustinus ait 1. 4 Confess, c. 6. Et quoniam in praesenti vita, communicatio quam habemus cum Deo adhuc est imperfecta, (per fidem enim ambulamus, et non per speciem), patet quomodo obiectum praesentis charitatis toto se referatur ad vitam aeternam, in qua sola perfectus ille amicitiae convictus habetur et haberi potest.

Ergo a primo ad ultimum, nullo modo dubitandum quin obiecta praedicta ad obiectum supernaturale per essentiam, insita quadam habitudine omnino attineant, et hac de causa in supernatural! ordine contineri dicenda sint. Unde statim consequitur quod nobilitati eorum sola commensuratur perfectio actus supernaturalis, id est actus elicit ex viribus naturae participatae qua deiformes efficimur, et ad Dei visionem ordinamur, cum solus ille actus habeat aliquam efficaciam ad coniungendum termino quem ex sua conditione obiecta ista respiciunt. Ac per hoc, satis superque demonstratum manet id in quo omnes con-

venire debent, et de facto conveniunt, videlicet: Obiecta supernaturalia in statu viae nobis proposita non posse attingi nisi per actum supernaturalem, si sermo sit de modo attingendi unde quaque eis proportionate. Nunc vero, utrum alius modus sit quo esse possunt obiecta actuum mere naturalium, iam inquirendum venit, et hic incipit controversia quae in duas partes oppositas theologos habet divisos.

2. Quod nihilominus, externa revelationis gratia semel praesupposita, obiecta praedicta attingi possunt actu naturali, id est elicitio per solas naturae vires, si physica saltem ipsius naturae potentia nunc consideretur: quamquam non eo modo qui habeat efficaciam ad conducendum in possessionem boni ad quod ordinem dicunt fl).

Quisquis bene consideraverit ea quae mox dicta sunt de obiecto supernaturali! per essentiam, facile intelliget ipsum non posse quacumque ratione attingi nisi actu pariter supernaturali, et non esse duos excogitabiles modos videndi Deum intuitive, supernaturalem unum, naturalem alterum, salva utrobique substantia actus. Ibi enim obiectum non emendicat suam supernaturalitatem ex aliquo alio, sed cum sit ipse Deus in ratione formae seu quasi formae actuantis intellectum creatum, nihil omnino habet quod non unde quaque transcendat proprium ordinem creaturae.

Nunc autem longe alia est ratio de obiectis supernaturalibus in statu viae propositis. Haec enim, ex una quidem parte referuntur ad obiectum vitae aeternae tanquam ad terminum quem de se respiciunt. Ex alia vero, praesentantur nobis secundum eandem formam secundum quam praesentantur caetera omnia obiecta mere naturalia, ut dictum est sub num. i. Ratione

(i) Uti paulo infra expresse notatum habes, sola physica naturae potentia nunc in considerationem venit. Ipsa enim sola est quae ad rem nostram praesentem facit, et ideo penitus praescinditur a morali potentia vel impotentia in statu naturae non integrae. De qua re alias, id est *in tractatu de gratia*.

igitur prioris conditionis, iit ut omnis actus qui non procedit ex gratuitis vitae aeternae principiis, nequeat eis proportionari quantum ad perfectionem conductivam in finem quem signant. Ratione autem posterioris, fit ut possint nihilominus terminare actus pure naturales, eiusdem prosecutionis seu tiusdem tendentiae, quamvis non eiusdem entitatis et efficaciae. Et non obstat omnino habitudo ad vitam aeternam quae tota est ratio supernaturalitatis eorum. Hoc enim nihil revera obstare, quantum attinet ad tendendam actus in obiectum, facile apparebit consideranti quod homo ipsam vitam aeternam apprehendere et appetere valet actu mere naturali, absque ullo intrinseco dono elevante facultates. Et sane, beatitudo supernaturalis in Dei visione consistens potest naturaliter conceptu analogico apprehendi, et in realitate suae existentiae cognosci ex auditu revelationis idoneis signis sigillatae. Potest similiter appeti appetitu, ut aiunt, elicitu, quia appetitus naturaliter elicitus fertur in ea omnia quae ut propria appetentis perfectio apprehenduntur; a quorum ordine et ambitu nemo sanae mentis excipiet vitae aeternae bonum. Quin imo, tam certo constat apud omnes possibilitas huiusmodi appetitus, ut suppeditet communem et classicam difficultatem, cum de statu naturae purae sermo est. Tunc enim quaeri solet quomodo sine visione Dei adhuc consistat ea ad quam natura ordinat beatitudo, cum beatitudo de sui ratione importet omnis desiderii expletionem; aliunde vero in Dei visionem naturaliter etiam feratur hominis desiderium, eo quod naturale sit enti rationali ut visis effectibus, desideret videre causam. Huic autem difficultati communiter respondetur, distinctione facta inter appetitum innatum et appetitum elicitum, inter desiderium rei naturaliter possibilis, et desiderium rei vel absolute vel saltem secundum propriam subiecti conditionem impossibilis. At nemini unquam in mentem venit ut ipsum factum unde procedit difficultas, aut neget aut revocet in dubium. Si ergo bonum vitae aeternae attingi potest naturali actu tam cognoscitivo quam appetitivo, etsi inefficaci et entitative improportionato, eodem quoque modo attingi poterunt obiecta in ordine huius boni existentia, puta obiecta fidei et

spei et charitatis, supposita caeteroquin cognitione divinae revelationis et promissionum quae in ea continentur.

Hinc caute admodum locuti sunt Patres in Conciliis, cum absolutam necessitatem gratiae ad ipsos fidei et spei et charitatis actus adstruentes, semper addunt limitationem hanc: *sicut oportet, sicut congruit ad iustificationem et vitam aeternam consequendam*. « Concilium Tridentinum Sess. 6, can. 3, dum inquit: *Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut poenitere posse sicut oportet ut iustificationis gratia conferatur, anathema sit*, manifeste innuit, eiusmodi actus < mere naturales, ac proinde non ut oportet ad iustificationem, * elici posse viribus liberi arbitrii cum solo concursu Dei generali... Idem aperte Concilium Arausicanum, dum cap. 6 ait: *Ut credamus, velimus, vel haec omnia sicut oportet agere valeamus*. Et cap. 7: *Si quis per naturae vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertineat vitae aeternae, cogitari, etc.* < Et cap. 25: *Per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuisse liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum, sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit*. Quare Concilium < solum negat fieri posse eiusmodi opera per solum vigorem < naturae absque speciali auxilio et dono Dei, *ut oportet ad iustificationem aut meritum*, aut ita ut pertineant ad salutem vitae aeternae. Non vero quoad substantiam actus, atque intra limites actuum mere naturalium qui ad salutem vitae aeternae «minime conferant» (T). – Hinc Caietanus in 1-2, O. 63, a. 3: « Ad idem obiectum perficiunt fides, spes, et charitas acquisitae de Deo, ad quod perficiunt infusae, et nihil creditur, nihil «speratur, nihil amatur infusis, quod non acquisitis». Et supra ad articulum tertium Quaestionis praecedentis. « Tam fides quam «spes acquisita est duplex. Una respectu eorum quae sub ordine creaturae seu naturali cadunt. Altera est respectu supernaturalium, scilicet quod Deus est trinus et incarnatus, et

(1) Molina, Concord, liberi arbitrii Q. i.j, a. 13, Disp. 7.

«aliorum huiusmodi». Et in Q. ioq, ad art. 4: « Etiam ere-
« dere, sperare, diligere Deum potest homo per sua naturalia
« quantum ad substantiam operum adimplere et non in quan-
tum implentur ex spe et fide et charitate », id est, non
quoad supernaturalitatis modum qui ab infusis habitibus ha-
betur. Et ad articulum primum eiusdem Quaestionis: « Si
« est sermo de solis naturalibus, excludendo tantum intrinsecum
¶ donum supernaturale, praesupposita obiecti praesentatione per
« auditum vel signum, sic dicimus quod homo potest ex natu-
« ralibus solis assentire his quae sunt fidei, sed non sicut ex
i fide», nimirum eodem sensu ac supra. Et rursus, in 2-2, Q.
17, a. 5: «Licet fide, spe, vel charitate acquisita aliquis inni-
« tatur Deo, ad Deum, propter Deum, habitus tamen ille acqui-
« situs ex studio humano inclinatur in tales actus non bonos su-
« pernaturaliter, nec proportionatos supernaturali obiecto. Et
« hinc patet necessitas ponendi fidei et spei et charitatis habitus
« infusos, ut scilicet habeatur habitus ex natura sua determi-
« nativus ad actus bonos supernaturaliter. proportionatos obiecto
c supernaturali. Ad hoc enim nihil acquisitum sufficit ex natura
« sua. ut patet ». - Et eiusdem quoque sententiae sunt veteres
cuiusvis scholae theologi, quos citat et sequitur Molina ubi su-
pra: Scotus in III, D. 23, q. 1. Gabriel in eadem distinctione,
Q. 2, conci. 2. Durandus in III, D. 28, q. 1. Capreolus in III,
D. 24, q. i, Paludanus in IV, D. 14, q. 2, etc.

Porro ex his iam aliquantulum innuitur quod actus superna-
turales viae habent eandem omnino resolutionem obiectivam
quam habent vel haberent actus naturales circa eadem obiecta
exerciti, et quod ex consequenti, supernaturalitatis ratio minime
est ex hac parte quaerenda. Si enim natura potest in obiectum
qua tale, nulla opus est elevatione quoad tendentiam in ipsum
formaliter acceptum in ratione obiecti, videlicet secundum quod
praesentatur facultati, et cadit sub conscientia simul cum actu
quo operativa potentia sese movet in illud. Et in hoc, ut ani-
madvertere praestat, tota est praesentis controversiae gravitas
et momentum. Nam si solum ageretur de eo quod natura phy-
sice potest vel non potest, praesertim in ordine ad actus qui

nec requiruntur ad proprium eius finem, nec ullius efficaciae sunt ad finem superiorem, satis otiosa videretur inquisitio. Nunc autem nil minus in quaestione est quam ipsissima supernaturalium actuum quidditas et ratio: utrum scilicet ita sint supra naturae vires, ut in sua etiam resolutione obiectiva, adeoque sub eo praecise respectu sub quo conscientiam effugere non possunt, debeant trahi ad nescio quem modum inintelligibilem, nobisque penitus incognitum, an potius eiusmodi rationem servant, ut unusquisque nostrum scire possit et sciat quid praestare, quidve agere oportet, credendo, sperando, diligendo Deum. Et omnia quidem quae hactenus fuerunt exposita, satis insinuare videntur veritatem conclusionis mox appositae. Sed quia adhuc forsitan obscurum esse posset an potentia naturalis attingere valeat obiectum supernaturale ex eodem omnino motivo et secundum eandem prorsus tendentiam ac potentia per gratiam elevata, ideo haec conclusio in qua totius reponitur cardo quaestionis, iam est distincte et specialiter ex auctoritate Scripturae, caeterisque fontibus theologicis demonstranda.

3. Quod in actibus supernaturalibus virtutum viae, formalitas supernaturalitatis faciens ut actus sint proportionati conditioni obiectorum secundum se, non provenit ex obiecto prout quoad nos munere obiecti fungitur, videlicet neque ex obiecto materiali quod creditur, quod speratur, quod diligitur, neque ex obiecto formali propter quod creditur vel speratur vel diligitur, sed unice ex principio gratiae qua elevatur operativa potentia ad eum ordinem perfectionis, cuius ultima consummatio est in unione per lumen gloriae ad divinam essentiam ut ad formam intelligibilem.

Multa sane nobis in Scriptura mandata sunt de fide, de spe, de charitate. De charitate quidem : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum* fl). De spe:

(i) Matth. XXII-37.

Quam sicut anchoram habemus animae iuiam ac firmam, et incedentem usque ad interiora velaminis ubi praecursor pro nobis introivit Jesus (L. De tide: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur* (a). Et deficeret nos tempus referentes per ordinem omnia singillatim testimonia. Nunc ergo unum de duobus. Quando Scriptura iubet nos credere in Deum, sperare Deum a Deo, diligere Deum propter Deum, vel verba *credere, sperare, diligere*, habent eundem sensum qui vulgo notus est hominibus et apud eos receptus, vel non habent. Si non habent eundem sensum, sequitur divinam legem in aequivocatione reponi, et quod peius est, ignota iubere, ac per hoc impossibilia, quia nullibi invenitur explicatus sive in Scriptura sive in Traditione mysteriosus ille modus credendi, sperandi, diligendi, qui a nobis requireretur. Si autem habent eundem sensum, ergo non alio modo tendit fides supernaturalis in auctoritatem Dei, ac quaelibet alia fides in auctoritatem loquentis; non alio modo spes divina in adiutricem Dei omnipotentiam, ac spes humana in auxiliantis adiutorium; non alio modo divina charitas in bonitatem Dei sese nobis communicantis, ac communis amicitia in bonitatem amici facientis nos sui participes. Et si eodem modo tendit fides, spes, et charitas divina in Deum, ac fides, spes et amicitia humana in hominem, (salva semper inhaesione ad Deum super omnia, quae non variat tendendi modum), ergo a primo ad ultimum, non ex obiecto, sed aliunde habet actus supernaturalis causam suae supernaturalitatis.

Haec quidem consequentia recte videtur deduci ex principiis certissimis. Ut autem magis magisque eius veritas appareat, liceat rem totam specialiter exemplificare in actu fidei divinae in quo potissimum insistunt adversarii, praesertim cum de aliis supernaturalibus actibus, quod ad praesens attinet, una atque eadem sit ratio. Rem solide et sapienter declarabit Cardinalis de Lugo, de Fide Disp. 1, Sect. 4, n. 38: «Ego

Heb. VI 19.

Marc. XVI-16.

« quidem, inquit, odi hunc philosophandi et theologizandi mo-
 « dum, ut propter quamlibet scholasticam difficultatem recur-
 « ramus ad mysteria quibus res nostrae fidei incredibiles, imper-
 « ceptibiles omnibus reddamus, dum eis persuadere volumus,
 « illa ipsa quae in seipsis experiuntur, alia esse ab iis quae
 « ipsi experiuntur. Omnes enim fideles experiuntur se credere
 « et operari circa res fidei sicut circa alia obiecta, nec suum
 « intellectum transferri ad alium modum operandi : modum,
 « inquam, adeo diversum qualem nunquam in rebus aliis ha-
 « buerant... Unde merito S. Thomas in 2-2, Quaest. 171,
 « a. 2 ad 3um dixit, *actus fidei et alios similes non esse super*
 « *naturales secundum substantiam actus, sed solum secundum*
 « *modum*. Quibus verbis non voluit ipsam entitatem actus non
 « esse supernaturalem, sed solum non esse talem, ut non pos-
 « sit viribus naturae fieri alius similis in modo tendendi ad
 « suum obiectum, sed potius servare in omnibus naturam et
 « conditiones potentiae intellectivae, ut eodem modo tendat
 « intellectus per eos actus supernaturales ad obiecta, sicut per
 « naturales tendere solet ad alia obiecta. Munus ergo theologi
 « doctoris hoc est, non quidem imaginari sibi naturas rerum
 « prout ipse sibi vult tingere ad dissolvenda argumenta, et
 « persuadere tales esse, contra id quod omnes experiuntur,
 « sed potius consulere experientiam ipsam et sensum fidelium,
 « et ex iis investigare qualis sit natura et operatio talium ha-
 « bituum. Facilius enim est quod ipse decipiatur in aliquo
 « principio speculativo quod sibi finxit, quam quod fideles omnes
 « decipiantur, dum putant se tali modo et circa tale obiectum
 « operari, cum revera alio longe diverso modo et circa aliud
 « obiectum omnino diversum operentur ». Haec sane verissima
 esse et rationi consentanea nemo inficiabitur. Sed addenda sunt
 ea quae infra, Sect. 7, n. 117, idem auctor testimonia Scripturae
 in medium adducens, et sententiam argumento proprie theolo-
 gico confirmans, scribit : « Nec aliud a nobis Scriptura exigit,
 « nisi ut credamus propter testimonium Dei, sicut solemus cre-
 « dere propter hominis testimonium, addita solum maiori firmi-
 « tate assensus, prout exigit maior auctoritas loquentis. Sic enim

« arguit Ioannes ad exigendam fidem nostram, epistol. i. c. 5:
 „ Ôï *testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius*
 * *est.* Et ipse Christus Ioan. VIII, arguit similiter ex fide
 < quae adhibetur duobus testibus, ut adhiberetur etiam fides
 « Patri et sibi testificantibus : *Et in lege vestra, inquit, scri-*
 « *ptum est quia duorum hominum testimonium verum est.*
 « *Ego sum qui testimonium perhibeo de meipso, et testimonium*
 « *perhibet de me, qui misit me Pater.* Unde si res fidei nostrae
 « credamus propter testimonium Dei firmissime, eodem modo
 « quo credimus fide humana propter testimonium Petri, addita
 « maiori illa firmitate, nemo potest negare quod fides nostra
 « resolvatur sufficienter in auctoritatem et testimonium Dei.
 < Nec enim unquam a nobis exigitur quod magis resolvatur
 « fides nostra in testimonium Dei, quam fides humana in testi-
 monium hominis cui credimus, neque ad id asserendum est
 « ullum probabilitatis vestigium, cum verum sit in toto rigore
 « et proprietate, quod per fidem humanam credimus Petro, et
 ; ducimur eius auctoritate ac testimonio, sicut verum est dicere
 « hoc ipsum de fide divina respectu testimonii divini ».

Et re quidem vera, multiplex assignari potest diversitas in genere credendi propter alterius auctoritatem. Diversitas ex parte eius quod creditur, quia vel est factum humanum, vel mysterium quod apparentes continet repugnantias. Diversitas ex parte illius cui creditur, quia vel est homo qui videtur, vel Deus qui non videtur. Diversitas ex parte firmitatis assensus quo creditur, quia auctoritas quae est motivum fidei, digna est vel non, assensu super omnia. Diversitas etiam ex parte obligationis ad credendum, quia vel lege morali tenetur homo ad interius adhaerendum dicto loquentis, vel secus. At vero ex parte modi tendendi in obiectum, sistendo in autoritate dicentis, nulla diversitas esse potest, quia non potest esse multiplex modus assentiendi fidendo, id est innitendo auctoritati et verbo alterius. – Et adhuc confirmatur, quia ut iam insinuat est supra, id quod primo deberet revelari Christianis, et poni loco necessarii praeambuli in doctrina catechetica qua instruuntur, foret ille specialis modus credendi Deo quem adstruunt adver-

sarii. Credere enim est actus humanus, liber, qui ratione regulatur, et sub conscientia cadit quoad apprehensionem vel prosecutionem obiecti. Alioqui, si nescimus quid agamus credentes, adeoque si tides formaliter ut debita Deo, est in nobis sine nobis, quaeso te, ubinam fidei laus? Ubi encomia quibus magnificatur in Scripturis? Utquid in ea ait Apostolus testimonium consecutos esse senes? Nunc autem peculiaris ille credendi modus ex parte obiecti non solum non invenitur propositus in ullis regulis authenticis, sed nequidem fuit unquam intelligibiliter explicatus a suis assertoribus, aut aliqua ratione firmatus. Denique, ut bene arguebat Cardinalis de Lugo ubi supra, solum informantur christiani ad credendum propter auctoritatem Dei, sicut solent natura duce credere propter hominis auctoritatem, addita tantum maiori firmitate assensus, secundum quod postulat maior dignitas attestants.

Vere ergo dicendum quod fides divina eodem modo resolvitur ac fides humana in dicentis auctoritatem. Et hinc statim consequitur, nihil absolute impedire quominus detur circa veritates de facto a Deo revelatas actus fidei mere naturalis, conveniens in omnibus quoad tendendi modum cum fide supernaturali. Suppone aliquem qui ex signis credibilitatis convinceretur de existentia christianae religionis; hoc enim naturaliter contingere posse, nemo sane est qui vel minimum dubitabit. Cum ergo naturale conscientiae dictamen evidenter nos edoceat credendum esse Deo loquenti, facta hypothese locutionis eius, et toto tunc corde ei fidendum, id est, cum firmitate quae tantae auctoritati proportionetur: nulla est ratio sufficiens, imo etiam probabilis, ut videtur, denegandi naturae potentiam *saltem physicam* ad verum ac proprie dictum fidei divinae actum, similem omnino, non dico in entitate supernaturali, sed in ratione actus humani, ei quem elicit gratia. An hoc non posset natura, quia credenda proponuntur quae superant rationis lumen? Sed nuda etiam ratio monstrat Deum esse aliquid maius quam ipsa capere possit, et quotidie videmus homines, praesertim rudes, credere res omnino excedentes comprehensionem eorum. An quia oportet credere propter Dei auctoritatem, illamque solam,

nulli alii motivo innitendo? Sed si possum credere propter solam auctoritatem hominis attestantis, non apparet sane cur non etiam propter auctoritatem Dei quae maior est, tam in se quam quoad me. An denique quia adhaesio fidei debet esse firma, et quidem super omnia? Sed neque hoc recte diceretur. Nam si natura potest et debet ex lege sibi indita amare Deum super omnia, eo quod ipse est bonum summum et omnis boni bonum, non posset super omnia etiam ei credere, eo quod summa eius est auctoritas, et digna (ut naturaliter quoque constat) assensu superante omnem alium assensum fundatum in auctoritate creata?

Notandum autem qua de causa dictum sit, nullam esse rationem vere probabilem denegandi naturae *potentiam saltem physicam*. Nam de potentia morali pro praesenti statu naturae lapsae alia sane ratio est, praesertim in bene multis adiunctis, in quibus ad posse non solum physice, verum etiam moraliter, manifestissime requiritur gratia, eodem genere necessitatis ac pro exercenda castitate, iustitia, aut qualibet alia virtute cadente sub praecepto legis naturalis. « At id maxime. . in prima vocatione adulti ad fidem, quando iudicio ducitur ad credendum, « deserendique sunt inveterati errores... Cum enim homines afficiantur parum ad spiritualia, assensusque mysteriorum fidei sit difficilis propter eorum sublimitatem, pristinique errores difficile deserantur, si nullus saecularis affectus simul interveniât et alliciat, difficile sola praedicatione Evangelii et explanatione rationum quae afferri solent ad credendum, inducentur infideles tum ad expendendum quae proponuntur, tum ad praebendum illis assensum, etiamsi utrumque sit in eorum potestate. Quapropter quam saepissime qui consentiunt Evangelio, neque actu supernatural! neque naturali illi assentirentur, « nisi prius divina gratia illustrarentur et excitarentur. Unde « Act. XVI de Lydia purpuraria dicitur: *Cuius Dominus aperuit cor intendere iis quae dicebantur a Paulo* » (1). Sed haec sunt omnino praeter quaestionem quae nunc agitur, tum quia

(i) Molina, Cone. Q, 14, a. 13, Disp. 7.

ad veritatem nostrae conclusionis satis est in natura vel sola potentia physica, tum quia mox dicta impotentia moralis non versatur praecise circa obiectum formale, id est circa modum credendi, resolvendo assensum in solam dicentis auctoritatem, imo neque circa obiectum materiale secundum se, sed tantum per ordinem ad praesentes subiecti conditiones : maxime si inveterata praeiudicia in contrarium trahentia sint superanda, si valde obmurmuret sensualitas aut superbia contra veritates tam in seipsis quam in practicis consecrariis carnali affectui repugnantes, si conversio ad fidem post se trahat amissionem omnium quae in hoc mundo cara sunt, deturque locus evangelicae parabolae: *Simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro, quem qui invenit homo, abscondit, et prae gaudio illius vadit, et vendit universa quae habet, et emit agrum illum.* At vero eiusmodi difficultates non pro quolibet naturae statu adesse, planum apertumque est. Quare quocumque modo res consideretur, non potest sequi diversitas inter fidem naturalem et supernaturalem quoad tendentiam in obiectum aut modum adhaerendi divinae auctoritati.

Porro ex dictis de obiecto fidei prout per actum etiam naturalem attingibili, facilem iam deduces consequentiam quoad obiecta caeterorum actuum supernaturalium ad virtutes infusas viae pertinentium. Et primo quidem quoad obiectum spei. Cur enim non posset natura in hoc obiectum ? An quia aliquid sperandum proponitur ? An quia aliquid sperandum a Deo ? An quia ipse Deus in beatitudine possidendus ? Nullo sane modo, supposita semel cognitione et fide divinarum promissionum ex auditu revelationis. Item quoad obiectum charitatis. Non enim a physica potestate naturae subtrahitur quia est Deus amandus, non quia amandus propter se, non quia amandus super omnia, non denique quia amandus secundum specialem amicitiae modum, si quis aliunde sciat, persuasumque habeat Deum nos fecisse suorum bonorum consortes, et ad intimam sui societatem nos advocare. Ergo a primo ad ultimum, non ex parte tendentiae in obiectum quaerenda est formalitas seu ratio supernaturalitatis, sed id unum dicendum restat, videlicet: Formalitatem

istam dependere a principio actus elicitivo, quo debet obiecto proportionari non solum prout exercet obiecti munus quoad nos, verum etiam prout consideratur in esse ontologico quoad se, id est, prout a parte rei habitudinem dicit ad obiectum vitae aeternae in seipso. Constat autem quod huiusmodi proportionem facultas consequitur, quatenus gratuito dono intrinsece recepto elevatur ad eum perfectionis ordinem, qui ultimo consummatur et sistit in unione per lumen gloriae ad divinam essentiam ut ad formam intelligibilem actu intellectam. Sic enim operatur ut in via vitae aeternae existens, adeoque attingit obiecta reduplicative in quantum habent respectivam illam supernaturalitatem de qua supra, sub num. 1.

Sed iam oportet deducere ultimum huius doctrinae consecutarium, et est ut sequitur.

4. Quod in actibus supernaturalibus virtutum viae, oportet distinguere substantiam actus et modum supernaturalitatis. Et quod tritum axioma : actus specificantur ab obiecto, verificatur de illis quoad substantiam, non autem quoad modum.

In primis animadvertes quod haec distinctio inter substantiam et modum actus, longe alium sensum habet, ac apud eos theologos qui duplex auxilium gratiae adstruentes, unum elevans naturam, alterum non elevans, sed solum sanans eam, consequenter dividunt actus supernaturales in supernaturales quoad substantiam et supernaturales quoad modum tantum. Nam in hoc modo dicendi actus supernaturalis quoad substantiam idem est ac actus intrinsece supernaturalis. Supernaturalis vero quoad modum est actus intrinsece naturalis, cui aliqua accedit extrinseca denominatio supernaturalitatis, quatenus fit ex medicinali adiutorio a Deo dato in hunc finem, ut homo faciendo quod in se est per naturae vires, sese negative disponat ad receptionem auxilii entitative supernaturalis, cum quo incipiunt media positive conducentia in bonum vitae aeternae. Et de legitimitate quidem huius divisionis nihil nunc disputandum occurrit, cum nequaquam ad nostram quaestionem pertineat.

Sed interim cave ne eodem sensu in praesenti accipias substantiam et modum actus, nam modus de quo hic sermo; non signat denominationem quamdam extrinsecam, sed formalitatem plane intrinsecam actui, sicut si in Socrate distingueres substantiam, id est humanitatem, et modum, id est socrateitatem. Nunc igitur substantia actus nihil est aliud quam actus consideratus sub ea praecisione sub qua adhuc est indifferens ad determinationem naturalitatis vel supernaturalitatis: verbi gratia, fides praecisive accepta secundum quod est assensus in rem revelatam propter Dei auctoritatem; sic enim, ut praemissum est in puncto praecedenti, tam a gratia quam a natura physice saltem esse potest. Modus vero supernaturalitatis est formalitas contrahens actum ad eam perfectionem entitativam per quam ordinem habet ad vitam aeternam.

Itaque haec distinctio inter substantiam et modum non in omnibus actibus supernaturalibus indiscriminatim reperitur, sed in illis dumtaxat quorum obiecta duplici ratione attingi possunt, videlicet tam per potentiam elevatam quam per non elevatam. Non reperitur in actu visionis intuitivae, quae cum versetur circa obiectum supernaturale per essentiam, omni ex parte supernaturalis est. Neque etiam reperitur in actibus illis ad gratiam gratis datam pertinentibus, in quibus homo non est nisi purum Dei instrumentum, puta in operatione miraculorum vel praedictione futurorum. Imo neque proprius locus huius distinctionis est in operationibus donorum Spiritus Sancti, ad quas agitur anima potius quam se agat, et passive se habet magis quam active. In huiusmodi enim inveniri possunt et de facto inveniuntur operationes omnibus modis superantes naturalem hominis potentiam; quarum obiecta, etsi nondum transcendunt habitudinem cuiusvis facultatis creatae, puta angelicae, transcendunt tamen habitudinem facultatis humanae pro praesenti statu unionis cum corpore, quemadmodum ex auctoribus theologiae mysticae in decursu huius tractatus videbitur. Sed locus distinctioni est in omnibus actibus quos in via exercemus ex infusis *virtutibus*, prout iam sufficienter ostensum est discursu facto per actus virtutum theologalium, cum haec inductio valeat a fortiori

de virtutibus aliis, utpote inferioribus, et tam excellentia obiecta non habentibus. Unde S. Thomas in 2-2, Q. 171, a. 2 ad 3^{um}, loquens de operationibus ad quas in hac vita perficimur per virtutes supernaturales : « Dicendum, inquit, quod omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam, quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae, et ad hos actus, non datur homini donum gratiae habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum, et ad hoc datur «donum gratiae habituale» (*).

Nunc ergo ex dictis iam sponte sua consequitur id quod vere se habet ut conclusio omnium propositionum praecedentium, videlicet: actus virtutum viae reduplicative ut supernaturales, non specificari ab obiecto. Consulto autem dixi *reduplicative ut supernaturales*, nam si considerentur quoad substantiam, sic utique ab obiecto speciem habent. Et ratio est quia quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, semper specificantur secundum differentiam eorum ad quae ordinem dicunt. Essentia enim eorum reponitur in quadam transcendentali relatione ad illa. Unde semper actus formaliter sumptus ut motus in obiectum, ex obiecto quoque specificatur, puta fides ut fides, spes ut spes, et sic de aliis secundum quod in latitudine actuum humanorum suam distinctivam rationem habent (1). Sed si accipiantur actus virtutum viae quoad supernaturalitatis modum, sic suam determinationem sumunt e principio elicitivo prout per gratiam elevato, quia horum actuum supernaturalitas tota est in earum convenientia cum natura participata qua deificamur, et ad beatitudinem soli Deo connaturalem radicaliter ordinamur.

Hucusque de actibus per ordinem ad obiecta. Sequitur nunc consideratio de habitibus qui sunt principia actuum.

(1) Cf. i*-2a^{ae}, Q. 109, a. 4, et de Verit. Q. 24, a. 14, etc.

(2) 1-2, Q. 18, a. 2.

5. Quod dari possunt et de facto dantur respectu obiectorum supernaturalium viae, habitus entitative naturales. Id tamen non per se, sed per accidens tantum, videlicet vel ratione exercitii habitus gratuiti, ut dictum est supra c. 2 § 3, vel saltem ex suppositione gratiae externae quae est divina revelatio. Et quod praecisione facta ab iis quae sunt tantum per accidens, naturalibus habitibus sola obiecta naturalia, seu ad finem naturalem ordinata; supernaturalibus vero supernaturalia seu ordinata ad finem vitae aeternae, recte assignantur.

Dari posse habitus entitative naturales respectu obiectorum supernaturalium viae, sequela est praemissorum. Nam iuxta principia exposita c. 2 § 3, ubicumque dari potest repetitio actuum qui aut sunt naturales, aut saltem eandem habent tendentiam in obiectum ac si naturales essent, ibi necesse est generari, habitum, utique acquisitum, ac per hoc, entitative naturalem. Atqui circa obiecta supernaturalia viae esse potest ac revera est repetitio actuum eiusmodi. Ergo revera circa haec obiecta existunt habitus entitative naturales.

Id tamen, quod diligentissime considerandum est, nonnisi per accidens. Per accidens autem dico, respectu habito ad naturam, cui aliquid accidit praeter ordinem eorum quae sunt ei debita, et in linea proprii eius finis versantur. Res per se patet quoad habitum qui de facto generatur exercitio virtutis infusae; tunc enim causa non est aliquid naturale, sed supra naturam. Constat quoque quantum ad habitum qui supponeretur generari per repetitionem actuum mere naturalium fidei aut spei aut charitatis. Et ratio est quia tales actus omnino non sunt posibles nisi supposita revelatione, prout explicatum est supra sub n. 2. Porro, etsi exterior revelatio sit ex solis naturae viribus cognoscibilis quando iam est, ipsum tamen revelationis factum in nostram notitiam venire faciens obiecta supernaturalia, semper transcendit omnem naturae exigentiam; multoque adhuc magis, quae in ea continetur vitae aeternae promissio, et ad bonorum divinorum participationem evocatio. Ouare actus vel

habitus naturalis circa supernaturalia nequaquam locum habuisset in statu naturae purae, ac per hoc ipsum satis iam ostenditur esse de iis quae per accidens tantum intra naturalium sphaeram possunt inveniri (1).

Hinc sequitur quod cum assignanda veniunt obiecta *per se* naturalium actuum vel habituum, nonnisi naturalia obiecta debent assignari. Quod quidem si bene consideres, videbis nihil prorsus colligi contra doctrinam hactenus expositam, si forte apud veteres theologos passim dicantur virtutes naturales distingui a supernaturalibus secundum differentiam naturalium et supernaturalium obiectorum. Merito enim supponerentur fuisse locuti secundum considerationem eorum quae sunt per se, praescindendo ab iis quae sunt per accidens, a quibus solet abstrahere formalis sermo scientiae (2) Sed legitimum sensum veterum theologorum adhuc magis manifestabit ultima et maxime notanda observatio.

(i) Vides ergo quomodo non ex aequo obiecta supernaturalia viae cadant sub activitate naturae et gratiae, quandoquidem a natura non possunt attingi nisi per actus deficientes a propria nobilitate eorum, et semper ex suppositione indebiti beneficii. Si quis itaque arguat in hunc modum. *Nulla potentia attingit obiectum cui non proportionatur, sed potentia naturalis non proportionatur obiecto supernaturali, ergo potentia naturalis nihil valet circa supernaturale obiectum*, respondeo concedendo maiorem, cum hac tamen limitatione: formaliter et reduplicative in quantum ei non proportionatur. Ad minorem vero distinguo: Potentia naturalis non proportionatur obiecto supernaturali per essentiam, *conc.* Obiecto supernaturali de quo nunc loquimur, *subdist.* Id est, non invenit ipsum in campo suae activitatis, externa revelationis gratia non supposita, iterum *conc. min.* Id est, ne physice quidem habet sufficientem ad ipsum habitudinem, facta praesentatione per praedicationem verbi revelati, adhuc *subdist.* Tanquam ad obiectum actus conducentis in bonum vitae aeternae, ut fert nativa eius indoles et conditio, *conc.* Tanquam ad obiectum actus simpliciter, *neg.* Et ratio cum omnibus explicationibus necessariis patet ex dictis sub n. 2 et 3.

(2) Sicut cum agitur de assignando obiecto cognitionis naturalis in divinis, nunquam ponitur Trinitas personarum, quamvis supposita revelatione a Deo facta generi humano, possit naturalis facultas in huius obiecti notitiam devenire

6. Quod habitus naturales respectu supernaturalium non sunt virtutes. Unde si de habitibus solum loquamur sub generali ratione habituum, sic utique supernaturales a naturalibus non necessario distinguuntur secundum obiecta, sed solum secundum convenientiam ad naturam participatam quae est gratia sanctificans. Si autem de iisdem loquamur sub determinata ratione virtutum, sic necesse est ut etiam secundum obiecta infusi ab acquisitis semper distinguantur.

Principium demonstrationis sumitur ex hoc quod etsi omnis virtus sit habitus bonus, non tamen e converso, omnis habitus utcumque bonus virtus est. Ad rationem namque virtutis pertinet ut disponat potentiam ad bene operandum circa speciale obiectum ; intellige autem *bene simpliciter*, et non tantum bene secundum quid. Est enim virtus dispositio perfecti ad optimum. Et hanc rationem affert S. Thomas in 1-2, Q. 62 a, 3 ad 3um, ut explicet quare fides humana qua quis propter hominis auctoritatem credit veritates ad ordinem humanae scientiae de se pertinentes, nequaquam inter virtutes computetur, similique modo nec spes humana qua quis ab alio homine sperat ea quae ratione sui subduntur humanae potestati. Si quod enim obiectum de ordine scibilium quoad nos exsistat, id est de ordine eorum quae scientificè demonstrantur, nullus est perfectus actus circa tale obiectum nisi actus scientiae, nullus perfectus habitus praeter habitum scientiae. Actus vero fidei erit semper imperfectus et deficiens, sicut cum quis ex auctoritate sapientium credit eclipsim futuram, non autem assequitur eam secundum proprias et scientificas rationes. Et si actus est imperfectus, ergo et habitus, quia non adaequat obiecti conditionem, et non disponit nisi ad deficientem operationem circa ipsum. Atque hinc tandem fit ut abstrahendo etiam ab aliis rationibus, fides quae ab indocto adhibetur docto minime debeat annumerari inter virtutes intellectuales naturales, et propter paritatem rationis, neque spes qua naturalia bona ab aliis hominibus expectamus, inter virtutes morales « Fides et spes,

< inquit Angelicus l. c., imperfectionem quamdam important, quia
 « fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non
 « habentur. Unde habere fidem et spem de his quae subduntur
 < humanae potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem
 « et spem de his quae sunt supra facultatem naturae humanae,
 < excedit omnem virtutem homini proportionatam secundum il-
 « lud i Cor. I-15: Quod infirmum est Dei, fortius est homini-
 « bus. Et sic ostendit S. Doctor quomodo fidei theologicae
 competat virtutis nomen et ratio, quin tamen idem dici valeat
 de fide humana, quia fides humana obiectum habet quod de se
 cadit sub scientia nostra, fides vero theologica non ita.

Nunc ergo sufficit applicare eadem principia ad rem de
 qua nunc agitur, ut evidenter pateat veritas propositae conclu-
 sionis. Manifestum quippe est, nullum esse posse habitum natu-
 ralem seu acquisitum qui *bene simpliciter* disponat potentiam
 ad operandum circa obiectum supernaturale. Nisi enim habitus
 acquisitus elevetur per habitum infusum, frustranea est et ad
 nihil conducens operatio. Ergo eiusmodi habitus per se et ratione
 sui non disponit nisi ad operationem improporcionatam conditioni
 supernaturalis obiecti, et ex hoc ipso deficit a propria et distin-
 ctiva virtutis nota. Rem egregie explicat Caietanus in 1-2, Q.
 62, a. 3 ad 2a^{ae}: «Nec fides nec spes acquisitae respectu su-
 « pernaturalium sunt virtutes. Si enim advertas quod obiectum,
 « habitum, et actum proportionaliter sibi invicem respondere oportet,
 « (ac per hoc, quod obiecto supernaturali nec actus nec habitus
 « naturalis proportionate est, et quod virtutes oportet esse, non
 « qualescumque habitus, sed dispositiones perfecti ad optimum
 « reddentes actus proportionates obiecto: consequens esse videbis
 « quod fides et spes acquisitae respectu supernaturalium multo
 « minus sunt virtutes, quam fides et spes acquisitae respectu
 « eorum quae sunt in potestate humana. Si enim fides et spes
 « acquisitae respectum possibilium nostrorum deficiunt a ratione
 « virtutis, quia non sunt proportionatae obiectis, quia sunt de
 « visibilibus non videndo, et de possibilibus haberi non habendo,
 « quanto magis fides et spes acquisitae de credibilibus et spe-
 « randis supernaturaliter, deficiunt a ratione virtutis propter im-

«proportionem maiorem, quia scilicet ad supernaturalia ordinant
 «secundum vires naturales. Quod enim hic sit improprio, pa-
 «tet. Quod maior vero, declaratur ex eo quod plus deficit actus
 «secundum vires naturales a perfectione debita ad proportionem
 «tanti obiecti, quam actus fidei de humanis a visione eorum.
 «Hi enim sunt nostri ordinis, et per virtutem creatam potest
 «mens nostra perfici de his. Illi autem sunt diversorum ordinum,
 «scilicet naturalis et supernaturalis, et nonnisi per Deum infun-
 «dentem potest mens proportionate perfici de illis. Unde fides
 «et spes infusae habent quod sint virtutes ex eo quod sunt di-
 «tini ordinis essentialiter, et non solum quantum ad materiam.
 «Ex hoc enim habent quod actus proportionatos obiectis eliciunt,
 «efficaces ad coniungendum obiectis. Et quamvis imperfectionem
 «inevidentiae habeant, iustum tamen est ut quod infirmum est
 «Dei fortius sit hominibus... Ex hoc habes quod aliud est loqui
 «de habitu theologico, et aliud de virtute theologica. Nam ha-
 «bitus theologicos in nobis acquisitos dari, ut habitum fidei et
 «dilectionis et spei, non negamus; virtutes autem theologicas
 «acquisitas dari negamus ».

Hinc ergo ultro consequitur primo, quod si de habitibus loquamur sub generali ratione *habituum*, sic supernaturales non habent necessario et semper nisi unum distinctionis modum a naturalibus, illum scilicet quem S. Thomas ubi supra (3), vocat *secundum naturam*, pro quanto supernaturalis habitus disponit ad actum convenientem superiori naturae quae est divina natura in nobis participata, minime vero habitus naturalis, utique si consideretur secundum se. Caeterum circa idem omnino obiectum tam naturalis quam supernaturalis habitus esse poterit.

Consequitur secundo, quod si de habitibus loquamur sub speciali ratione *virtutum*, sic infusi et acquisiti semper habent duos modos distinctionis ab invicem, tum scilicet eum qui est *secundum naturam*, tum praeterea eum quem idem S. Thomas l. c. vocat *secundum obiecta specie differentia*. Sub ratione enim virtutum non veniunt amplius nisi habitus perfecti, reddentes

(i) 1-s, Q. 54, a. 2.

actus proportionatos obiectis, ut supra laudatus dixit Caietanus, et consequenter excluduntur habitus naturales circa supernaturalia.

Haec si recte perspexeris, habebis unde assequaris verum sensum eorum locorum S. Thomae, quos adversarii pro se adducunt in celebri illa quaestione de obiecto formali hactenus exposita. Locus autem praecipuus, imo fere unicus, est in 1-2, Q. 63, a. 4 in corp. (*), et in responsionibus ad in[®] et ad 2um (2). Ibi sermo est de acquisita et de infusa virtute temperantiae, quas ab invicem distinguit, non solum secundum diversas naturas ad quas ordinantur, verum etiam secundum obiecta formalia. Docet igitur quod obiectum temperantiae naturalis est

*

(1) «Dupliciter habitus distinguuntur specie. – Uno modo *secundum speciales et formales rationes obiectorum*. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. «Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione quae instituit modum «in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscendarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam «rationis humanae et secundum regulam divinam. Puta in sumptione «ciborum ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini «corporis, nec impediat rationis actum. Secundum autem regulam legis «divinae requiritur quod *homo castiget* corpus suum, et in servitatem «redigat per abstinenciam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde «manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, «et eadem ratio est de aliis virtutibus. – Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur. Non enim est eadem «specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus quod diversae sunt virtutes civium secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et «per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per «quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei*, et aliae virtutes acquisitae secundum quas «homo se bene habet in ordine ad res humanas ».

(2) «Ad ium dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum «differunt secundum ordinem ad ultimum finem sed etiam secundum 4 ordinem ad propria obiecta. – Ad 2^{um} dicendum quod alia ratione «modificat concupiscentias temperantia acquisita et temperantia infusa. «Unde non habent eundem actum ».

modus imponendus passionibus concupiscibilis iuxta simplicem rationis regulam, ut scilicet in sumptione ciborum ex. gr. nec valetudo corporis detrimentum accipiat, nec intellectualis vitae actus impediatur. Obiectum vero temperantiae infusae esse ait modum imponendum iisdem passionibus iuxta divinam regulam, id est prout congruit vitae illi superiori ad quam evocamur, castigando etiam corpus et in servitutem redigendo. Nunc ergo, si ut adversariis placet, locum hunc caeterosque parallelos intelligeremus (x), sequeretur quod homo ex suis naturalibus nihil, et ne physice quidem, posset in obiectum huiusmodi; quod tamen nescio an sine aperta evidentique falsitate assereretur. Cogita hominem qui ex quacumque ratione sibi persuaserit dari aliquam vitam superiorem, eique annexam altiore quamdam temperantiae regulam secundum quam oportet affligere corpus et in servitutem redigere. Esset homo ille physice etiam impotens per sua naturalia assumere uno die ieiunium, et quidem ex tali motivo? Physice impotens ex motivo eodem induere per horam cilicium, aut modicam sibi imponere flagellationem? Haec certe sequerentur in adversariorum opinione, quia ibi est obiectum supernaturale, ordinem dicens ad vitam aeternam, in quod ex hypothesis nihil prorsus valet potentia naturalis. At vero, frustra quaeres apud S. Thomam unde innuatur eiusmodi interpretatio, contra quam vel ipse sensus communis protestari videtur. Nusquam enim insinuat quod circa obiectum temperantiae infusae nequit absolute esse actus aut habitus naturalis. Sed de *virtute* agit, id est de habitu quo potentia se habet bene simpliciter circa speciale obiectum. Et quia impossibile est ut per habitum naturalem potentia bene simpliciter se habeat ad obiectum respiciens finem vitae aeternae, reduplicative in quantum huiusmodi, ideo dicit *virtutem temperantiae acquisitae* distingui a *virtute temperantiae infusae* etiam ex parte obiecti, quidquid nunc sit an circa obiectum temperantiae infusae possit esse per accidens *habitus naturalis cui virtutis ratio non competeret*, et a fortiori actus. De hoc enim nulla movebatur quaestio.

(i) Loci paralleli sunt, in III, D. 33, Q. 1, a. 2; de Virt. Q. i, a. 10 ad 7um, etc.

Et hactenus quidem de ratione distinctionis habituum supernaturalium a naturalibus. Nunc, quod secundo loco propositum fuerat, de distinctione habituum supernaturalium inter se invicem, paucis agendum est.

De ratione distinctionis virtutum infusarum inter se.

Ad quaestionem de distinctione pertinet etiam quaestio de multiplicatione, necnon et de specificatione virtutum quae intra fines ordinis supernaturalis inveniuntur. Hinc tres assertiones singillatim per ordinem declarandae.

i. Quod virtutes infusae inter se distinguuntur secundum sola obiecta.

Ratio iam fuit superius indicata, et patet evidenter. Nam cum duae tantum assignentur rationes distinctionis habituum, pro quanto duo sunt ad quae ordinem dicunt, videlicet natura et operatio, nequaquam esse potest quod infusae virtutes secundum priorem rationem habeant distinctionem inter se invicem. Omnes enim indiscriminatim in hoc conveniunt, quod disponant potentias prout convenit novae naturae de qua Apostolus, Eph. IV-24: *Induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis*. Restat ergo ut solum distinguantur secundum ordinem ad operationem. Non tamen ad operationem consideratam quoad modum supernaturalitatis, quia eiusmodi ratio reduceretur ad praecedentem. Ergo ad operationem consideratam quoad substantiam actus. Operatio autem quoad substantiam actus, speciem habet ab obiecto. Ergo a primo ad ultimum, necesse est ut virtutes infusae non alio modo inter se distinguantur, quam secundum obiecta ad quae specialem inclinationem conferunt iuxta superius praemissa c. 2, § 1.

2. Quod virtutes infusae multiplicantur, non sicut potentiae secundum generales rationes obiectorum, sed secundum speciales rationes eorundem. Et quod nihilominus una eademque virtus infusa adhuc potest ad multa se extendere secundum quod haec multa ad unam specialem rationem obiecti ordinem habent.

Per prius adverte quod non oportet nunc inquirere quanam sit obiectorum distinctio cui respondet distinctio potentiarum. Nam id unum intendimus, nempe quod obiecta secundum quae accipitur distinctio et multiplicatio virtutum infusarum, non habent illam maximam generalitatem quae in obiectis potentiarum perspicitur, sed necessario consistunt in certis specialibus differentiis. Et hoc constat evidenter, quia in latitudine eorum ad quae potentiae se extendunt, continentur multa quae obiectum virtutis, praesertim supernaturalis, nequaquam esse possunt. Insuper virtutes multiplicantur in una eademque potentia, sicut charitas et spes et pleraeque virtutes morales infusae in una eademque voluntate. Quod profecto non contingeret si obiecta a quibus virtutum illarum distinctio sumitur, in quadam indeterminata generalitate esset constituta.

Id tamen non impedit quin una virtus ad plures actus, etiam specie differentes, se extendat. Nam hic valet generalis doctrina S. Thomae de habitibus in 1-2, Q. 54, a. 4, ubi docet quod etsi obiectum habitus se habeat ad obiectum potentiae sicut speciale ad generale, adhuc tamen habitus proportionatur conditioni potentiae, cui supervenit ut perfectio suo perfectibili. Proportionatur autem conditioni potentiae, quia sicut potentia se extendit ad multa comprehensa sub generali aliqua ratione obiectiva, adeoque ad omnes actus specie diversos, quibus possunt attingi obiecta particularia generalem hanc rationem participantia (*), ita virtus infusa se extendit ad

(1) Sicut intellectus se extendit ad ea omnia quae comprehenduntur sub ratione veri, vel realiter vel apparenter tantum, et ad omnes modos quibus verum attingi potest, puta per scientiam, per fidem, per opinionem. Et similiter voluntas ad ea quae quolibet modo clauduntur in latitudine boni in communi. Et sic proportionaliter de aliis.

PROLEGOMENON (1 - II. Qq. 49·6i)

multa ordinem habentia ad unam specialem obiecti rationem.
 « Habitus ad operationem ordinatus de quo nunc principaliter
 intendimus, est perfectio quaedam potentiae. Omnis autem
 a perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia,
 s cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conve-
 « niunt in uno aliquo, id est in generali quadam ratione obiecti,
 < ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod ha-
 « bent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem
 < rationem obiecti. Si igitur consideremus habitum secundum
 « ea ad quae se extendit, sic inueniemus in eo quamdam mul-
 * tiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad ali-
 « quid unum ad quod principaliter respicit habitus, inde est
 < quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus
 < habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus ha-
 bitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum ex quo
 « habet unitatem ».

Et hoc modo unus idemque habitus fidei v. g. se extendit
 ad omnes assensus qui cum fide divina connectuntur, sive
 sint praeparativi ad ipsum fidei actum, ut iudicium credibili-
 tatis, sive sint conducentes ad convenientem et tutam fidei
 conservationem, sicut assensus in ea omnia quae etsi in se
 non revelata, ab Ecclesia tamen proponuntur pro securitate
 et custodia commissi depositi, adeoque ad fidem divinam se
 habent instar muri et antemuralis, ut dicitur Is. XXVI-I. Si-
 mili item ratione habitus spei se extendit ad actum amoris
 concupiscentiae erga Deum, a quo amore provenit et derivat
 ipse formalis spei theologicae actus, et sic de aliis, ut per
 sequentia videbitur. Atque hinc tandem procedit communis
 distinctio inter principalem uniuscuiusque virtutis infusae actum,
 et alios actus qui ad principalem referuntur.

Sed quoniam obiecta a quibus virtutes infusae suam multi-
 plicationem habent, singulaeque ex ipsis propriam rationem
 distinctivam atque specificam, non sunt nisi ea quae apud theo-
 logos obiecta formalia dicuntur, et quia insuper, non uno tantum
 modo formale obiectum dici et accipi solet, ideo remanet ultimo
 declaranda sequens assertio.

DE RATIONE DISTINCTIONIS HABILITATIS UCM INFUSORUM

3. Quod virtutis species est ab obiecto formali prout formale dicitur a forma totius, et ideo non debet repeti tantum a motivo, verum etiam a speciali ratione materiae circa quam unaquaeque virtus infusa principaliter occupatur.

Hic recurrit observatio facta in materia de peccatis (x). Certe cum dicuntur actus morales specificari ab obiectis, nemini dubium erit quin oporteat sumere obiecta formaliter ut pertinentia ad ordinem morum, non vero mere materialiter secundum quod extra hunc ordinem considerantur in esse physico, id est naturae. Obiectum autem secundum formalitatem moralitatis acceptum recte dicitur formale obiectum actus moralis seu humani in quantum huiusmodi. Sed iam circa hoc nomen *obiectum formale*, valde necessaria occurrit introducenda distinctio. - Quandoque enim formale dicitur a forma totius, et sic opponitur ei quod est extra rationem moralem obiecti, utpote penitus indifferens ad eius honestatem vel inhonestatem ; ut si dicas quod obiectum formale furti est res aliena prout ablata domino rationaliter invito ; obiectum vero materiale, ager vel domus vel pecunia, aut si quid aliud eiusmodi. Et si formale obiectum sic accipiatur, evidens est quod specificatio actus moralis nunquam est ab obiecto materiali. - At formale obiectum dicitur etiam a forma partis, et sic designat id quod in actu morali se habet ut motivum vel finis. Semper enim finis se habet ad medium ut forma, et similiter motivum ad id quod motivo substat, quia format et perficit obiectum in ratione termini actus voluntarii. Et hoc sensu accipiendo formale, manifestum est quod specificativum actus moralis non sumitur a solo formali obiecto, sed etiam a materiali, quamvis principaliter a formali. Hinc exempli causa, multum refert ad speciem actus moralis, sitne res quae furto aufertur, res sacra vel non, etiamsi motivum non varietur. Hinc etiam, ubi vel solum medium est inhonestum, specialem inde inhonestatem actus moralis trahat necesse est, sicut con-

(i) De natura et ratione peccati personalis, Thes. 3,

tingit in eo qui furatur ab subveniendum pauperi, atque ita porro.

Haec iam facile possunt praesenti materiae applicari, quia in obiecto virtutis formaliter inquantum huiusmodi, specialis illa ratio quae considerari debet, non est a motive solo Finge enim Deum revelare alicui res non excedentes humanae scientiae ordinem ; et revelare eas absque ullo respectu ad supernaturalem finem vitae aeternae, quasi humani magistri pure et simpliciter suppletem vices : certo sane certius esset magna differentia inter obiectum fidei huic revelationi debitae, et obiectum fidei theologicae quod de facto nobis proponitur. Differentiam autem dico non pure materiale seu omnino adiaphoram, sicut est differentia pecuniae vel agri in obiecto furti, sed differentiam etiam formalem ac vere specificam, quia non est eadem bonitatis ratio in credendo ea quae sunt non apparentia, seu rationem superantia atque ad res sperandas spectantia, ut loquitur Apostolus ad Heb.XI-i, ac in credendo ea quae ad ordinem rerum humanarum pertinentia, in eodem ex hypothesi undequaque clauderentur. Et tamen ex parte motivi quod est Dei revelantis auctoritas, nulla prorsus esset differentia. Simili quoque modo, bona creata qua talia a Deo speranda absque ullo respectu ad aliquid aliud, non facerent idem obiectum, formaliter loquendo de obiecto in ordine virtutis, ac bonum ipsum divinum ut per Dei adiutricem omnipotentiam in futura beatitudine haberi possibile. Et tamen iterum, ex parte solius motivi, seu ex parte eius cui spes in quantum huiusmodi inniteretur, nullum discrimen occurreret.

Quare, sicut in obiecto visus exempli causa, recte distingueres primo obiectum pure materiale, puta corpus quod ab omnibus communiter sensibus percipitur ; tum deinde obiectum materiale formaliter sumptum sub illa speciali ratione sub qua ad sensum visus refertur et per eum attingitur, puta corpus qua coloratum ; ac demum tertio obiectum pure formale, puta lumen quod facit corpus visibile in actu, seseque habet solum ut ratio videndi : ita proportionaliter in obiecto virtutis infusae de quo nunc sermo. Nam in obiecto fidei v. g., consi-

deratur primo *obiectum pure materiale*, puta veritas sub generali ratione veritatis. Et dico pure materiale, quia nihil adhuc signatur quod ad fidem theologiam proprie pertineat, cum veritas ut talis commune obiectum sit circa quod versari potest et visio, et scientia, et fides etiam humana. Consideratur deinde *obiectum materiale formaliter sumptum secundum specialem rationem quam fides theologica respicit*. Et sic est veritas non qualiscumque, sed ordinem naturalis rationis exsuperans, quam revelavit Deus in ordine ad futuram sui visionem. Consideratur denique *obiectum pure formale*, seu motivum fidei theologicae quod est Dei revelantis suprema auctoritas. Apparet autem quod etsi specificativum virtutis nequaquam esse possit ab obiecto sub prima eius consideratione, adhuc tamen ab eo est sub consideratione media, Sic enim materiale simul et formale recte diceretur; materiale quidem per ordinem ad motivum a quo informatur, formale vero in quantum exhibet specialem rationem quae per specialem actus virtuosus modum attingitur. Porro, ubicumque in decursu huiusce tractatus occurret sermo de obiecto materiali, intelligendum erit, nisi aliter notetur, obiectum materiale hoc ultimo modo acceptum. Et vocari etiam posset *formale quod*, per oppositionem ad *formale quo*, vel *propter quod*, ut suis locis videbitur.

Hactenus de ratione distinctionis supernaturalium habituum tum a se invicem, tum ab acquisitis habitibus bonis; nam de ratione distinctionis ab acquisitis habitibus malis nulla sane poterat exoriri quaestio. Inspiciendum tamen superest an et quomodo cum ipsis vitiis in uno eodemque subiecto virtutes infusae quandoque possint esse simul, et ad hoc ponitur ultima huius generalis prolegomeni annotatio.

DE COMPOSSIBILITATE VEL INCOMPOSSIBILITATE

INFUSORUM HABITUUM CUM ACQUISITIS HABITIBUS MALIS

Supponitur in praesenti quod virtutes omnes supernaturales statim infunduntur homini in ipsa iustificatione, idque lege quadam universali quae nullam patitur exceptionem. Supponitur

quoque, nihil frequentius accidere quam quod iustiticetur homo (sive cum simplici attritione in sacramento, sive per actum perfectae contritionis extra sacramentum), post multa opera mala quae vitiosos habitus post se reliquerunt. Supponitur demum, huiusmodi habitus vitiosos tam longo tamque diuturno operum exercitio acquisitos et radicanos, nequaquam in momento destrui, vi paucorum actuum qui ad reconciliationem cum Deo, ac per hoc, ad iustificationem requiruntur et sufficiunt. Atque hinc creatur difficultas intelligendi quomodo in uno eodemque homine possit esse exempli gratia, infusa virtus fidei simul cum acquisito vitio incredulitatis, infusa virtus temperantiae cum acquisito vitio luxuriae, et sic de aliis. In unoquoque enim genere contraria sese mutuo expellunt, et fieri omnino nequit ut de eodem circa idem virtus simul et vitium cum veritate praedicetur. Sed omnia clarescent ex duplici observatione.

Prima observatio est, quod si sermo sit de habitibus acquisitis sub ratione virtutis vel vitii, necesse est in eis distinguere materiale et formale. Materiale est ipsa physica inclinatio ad actus vel bonos vel malos, quam praecedens operum repetitio generavit et post se reliquit. Formale vero est perseverans liberae voluntatis adhaesio ad obiecta praedictorum actuum, quoniam haec continuata cordis adhaesio est, quae habitum perficit ac determinat in esse morali sive vitii sive virtutis. Et sane quisquis post multa opera mala, puta in genere luxuriae vel gulae vel irae, etc., ad meliorem frugem revertitur, et praecedentia sua errata sincero corde retractat, non abolet quidem uno hoc retractationis actu physicam propensionem quam in anteacta vita contraxit, sed tamen iam aufert id omne unde propensio illa formalem vitii rationem induerat. Unde vitium remanet solummodo quoad sui materiale in quodam destructionis statu, et fere aequiparari potest pravis inclinationibus quae a natura ex temperatione corporis quandoque exoriuntur. Quod autem de acquisito vitio dicitur, eodem quoque modo de acquisita virtute valet. Ipsa enim cadit a formali esse virtutis, statim ac homo plena et perfecta deliberatione sese a bono eius voluntarie avertit, et ad malum oppositum convertitur. Et haec

prima observatio sit. - Altera vero est quod loquendo de acquisitis habitibus malis secundum physicam eorum entitatem, sic non proprie contrarietatem habent ad habitus per se infusos, quia non in eodem genere conveniunt, nec eundem inclinationis modum formaliter conferunt, ut ostensum est supra in cap. 2, § i, ubi omnia fuerunt sufficienter declarata.

His igitur praemissis, dicendum in primis quod nulla virtus infusa potest esse simul cum formali vitio quod ei opponitur. Et ratio sumenda est ex dictis cap. 2 § 2. Nam si omnis infusa virtus per contrarium mortale peccatum ipso facto statim destruitur, consequens sane est ut nonnisi cum peccati retractatione restituatur. Nusquam ergo adest in sensu composito conversionis liberi arbitri ad malum virtuti oppositum, a qua quidem conversione acquisitus habitus malus in esse vitii formatur. At vero potest esse simul cum materiali vitii nondum perfecte destructo, quia ut dicitur in IV, D. 14. Q. 2, a. 2 ad 4^{um} : « Virtus infusa et acquisita non sunt eiusdem speciei. Unde cum habitus ex frequentia operum peccati generatus virtuti acquisitae contrarius sit, non contrariatur directe virtuti infusae, quae habet oppositionem ad peccatum ex parte illa qua est offensa Dei. Unde non oportet quod statim virtutibus infusis restitutis, habitus vitiorum totaliter tollantur, quamvis impediantur et etiam diminuantur ».

Et iam finis imponitur generali prolegomeno de habitibus et virtutibus. Sequitur nunc disputatio de singulis categoriis magis in speciali.

DE SINGULIS INFUSORUM HABITUUM CATEGORIIS

(I. – II. M, Qq. 62-70).

Haec disputatio in duas partes principales ultro dividitur. Agendum in prima de proprie dictis *virtutibus*, quae ut supernaturalis activitatis principia nobis infunduntur. In altera de *donis* per quae passive nos habemus ad Spiritum Sanctum instigantem et moventem, iuxta illud Apostoli: Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.

CAPUT PRIMUM

Hae sunt in duplici categoria. In prima, illae virtutes quae pro objecto habent ipsum finem supernaturalem, et dicuntur *virtutes theologicae*. In altera, illae quae versantur circa ea quae sunt ad finem, et dicuntur *virtutes morales infusae*. De utrisque nunc per ordinem tractandum est, adhuc tamen sub communi quadam consideratione, antequam singularum in particulari monographia instituatur.

QUAEST. LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

In hac quaestione tria facit S. Thomas. Primo tractat de existentia virtutum theologicarum, secundo de numero, tertio de ordine. Omnia autem in una propositione comprehendere placet, ut sequitur.

THESIS I.

Veritas est theologice certissima existere virtutes per se infusas, saltem theologicas. Quae ideo hoc nomine censentur, quia a solo Deo supra naturae ordinem causatae, et sola Dei revelatione innotescentes, ipsum Deum habent pro obiecto. Quae etiam sunt determinate tres, ordine generationis actuum hoc modo enumerandae: fides, spes, et charitas.

Praesupponitur nunc ex tractatu de gratia, certum esse, sin minus certitudine fidei definitae, at saltem certitudine theologica cui sine gravissima temeritate nemo refragari posset, hominem formaliter iustificari per qualitatem creatam informantem et ad modum habitus inhaerentem, quae nomine sanctificantis gratiae communiter appellatur. Constat ex decretis Tridentini, Sess. 6, cap. 7, ubi enumerans iustificationiscausas, Concilium docet quod «unica
« formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos
« iustos facit; qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu men-
« tis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nomina-
« mur et sumus ». Tum can. n : « Si quis dixerit homines iusti-
« ficari, vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccato-
« rum remissione, *exclusa gratia et charitate quae in cordibus*
* *eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhae-*
« ~reat, aut etiam gratiam qua iustificamur esse tantum favorem
« Dei, anathema sit ». Quibus in verbis multi vident formalem definitionem circa existentiam gratiae in ratione qualitatis sive

habitus animam permanenter informantis. Inter quos primuni obtinet locum ipse Catechismus Concilii, Part. 2, de bapt. n. 50, ubi sic ait: «Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum, poena anathematis proposita, ♦decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed « divina qualitas in anima inhaerens, ac velati splendor quidam « et lux quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsas- < que animas pulchriores et splendidiore reddit. Atque id ex « sacris litteris aperte colligitur, cum gratiam effundi dicant, « eamque Spiritus Sancti pignus soleant appellare ». Alii tamen considerantes nihil aliud per decreta Concilii *directe* excludi nisi errorem Protestandum adserentium iustificationem fieri per meram imputationem extrinsecam meritorum Christi, seclusa omni reali et ontologica animae immutatione, non concedunt quod ibi formaliter definiatur existentia gratiae creatae habitualis, ab actibus et motionibus Dei in animam condistinctae. Concedunt nihilominus, Concilium eas adhibuisse formulas in declaranda contra haereticos veritate catholica, quae nullam habeant plausibilem expositionem extra eam quae est in intellectu omnium probatorum theologorum; adeoque existentiam gratiae sanctificantis in sensu supradicto, esse de iis veritatibus quae etsi nondum expresse definitae, non sine ingenti temeritate a quoquam aut negari aut in dubium adduci possunt.

Hoc igitur praesupposito fundamento quod alias ex Scripturis et Patrum traditione sufficienter fuit declaratum, primum omnium veritas de existentia virtutum infusarum in genere et theologalium in specie, ex positivis revelationis fontibus adserenda et demonstranda est.

§ i.

1. — Sunt duo praecipua loca in Scripturis N. T. ex quibus virtutum infusarum existentia aperte colligitur.

Primus, et in superioribus iam pluries summatim commemoratus, habetur in 2 Petr. I-3, seq. Quemadmodum, inquit, Deus per Christum *omnia nobis divinae virtutis suae quae ad*

vitam et pietatem faciunt, maxima et pretiosa promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem, sic vos vicissim curam omnem subinferentes, ministrare in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, id est prudentiam, in scientia autem abstinentiam, in abstinentia autem patientiam, in patientia autem pietatem, in pietate autem amorem fraternitatis, in amore autem fraternitatis charitalem.

Equidem haec Scripturae auctoritas per prius de habituali gratia rectissime intelligitur. Et sane, divinae naturae consortium ex Christi Redemptoris meritis nobis collatum, in quadam intrinseca et permanenti habitudine necessario dicendum est consistere. Neque enim consors alicuius naturae dici ullo modo posset, qui solum transeunter et ab extrinseco moveretur ad actus huic naturae congruos, interim vero non haberet in se inhaerentem formam per quam ipsamet participaretur, lure igitur meritoque semper intellexerunt theologi, significari ibi inhaerens et habituale donum a Deo nobis infusum quo deiformes effici-mur: omnia intelligendo iuxta declarationes in Prolegomeno c. 2 § 1^{praemissas}.

Nunc vero, praeter habitum substantivum per quem formalissime habetur divinae naturae participatio, esse quoque habitus operatives ei proportionates, atque ex divina pariter infusione causatos, ibidem edocemur. Et duplici quidem modo revelatio virtutum infusarum in hac auctoritate dicenda est contineri. - Primo virtualiter, ex hoc ipso quod inditum nobis consortium divinae naturae adseritur. Nam etiamsi nihil signanter et directe haberetur de virtutum habitibus, adhuc tamen recte colligeretur earum existentia, eo quod natura qua talis, ut saepe insinuat, tota est ad operationem ordinata, et ita quidem ut unicuique naturae propriarum ordo facultatum, propriaque agendi principia semper respondeant. Ergo et naturam divinam in nobis participatam correlativae potentiae consequantur necesse est, ac per hoc, ex infusionae formae deificantis ultro deducitur ulterior veritas virtutum quibus secundum acceptam deiformitatem operari valeamus.

At non virtualiter tantum, verum etiam formaliter earumdem virtutum existentia censenda est hoc loco revelata. Etenim *maxima et pretiosa promissa nobis donata*, non in uno tantum consistunt, sed comprehendunt *omnia quae ad vitam et pietatem* laciunt, utique secundum quod congruit infuso consortio divinae naturae de quo hic senno. Ad vitam autem et pietatem, id est ad opera pietatis sic acceptae, non faciunt potentiae mere naturales, non facit evolutio cuiuslibet seminis in hominis natura praeexistentis, sed solum activitas ordinis superioris. Unde dicendum quod *maxima et pretiosa dona* ad consortium naturae divinae pertinentia, directe etiam divinas sive infusas virtutes designant, eo vel magis quod post commendata dona praedicta a Deo nobis collata, fideles exhortatur Petrus ut vicem rependant, deducendo in usum per cooperationem liberi arbitrii id quod acceperunt, nihilque aliud commemorat nisi opera virtutum quae novae in Christo creaturae sunt convenientia: fidei videlicet, prudentiae, abstinentiae, patientiae, pietatis, et charitatis.

Alius quoque locus in praesenti materia classicus, est in i Cor. XIII, 8-13: *Charitas nunquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus; cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Cum essem parvulus loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus: quando autem Jactus sum vir, evacuavi quae erant parvuli. Videmus nunc per speculum et in aenigmate tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec; maior autem horum est charitas.*

Hoc in loco commendat Apostolus charitatis excellentiam eiusque perpetuitatem. Et primo (vers. 8-10) comparisonem facit cum gratiis gratis datis quae dantur in aliorum utilitatem, et dabantur potissimum in principio Ecclesiae, quando adhuc erat plantanda fides. In his enumerat donum prophetiae, donum linguarum, necnon et sermonem scientiae, de quibus iam egerat in capite superiori, asserens omnia haec evacuanda in futuro

saeculo, in quo non erunt amplius homines ad fidem reducendi, sed remoto omni defectu, removebuntur quoque adiutoria pro statu imperfectionis provisa, charitate interim nusquam excidente. Tum (vers, i i-i3) instituit comparationem, non iam cum donis quae sunt in utilitatem aliorum, sed cum donis in propriam cuiusque salutem collatis durante praesenti vita, quam etiam assimilât aetati infantili per respectum ad futuram gloriam ubi erit maturitas virilitatis. Nominat autem fidem, spem, et charitatem, tria haec, inter quae maiorem edicit charitatem, utpote quae sola iterum mansura sit superstes in aeternum. Sed iam de his tribus quaeritur quid sint.

In primis sunt quaedam ad oeconomiam supernaturalem manifestissime pertinentia. Considerantur enim in homine interiori seu spirituali, per gratiam evocato ad visionem Dei. Et licet hunc spirituales hominem distinguat Apostolus in parvulum et virum pro diverso statu viae et termini, seu gratiae inchoatae et gratiae consummatae, non ideo alius atque alius ordinis illa sunt quae ei competunt sive in infantia sive in virilitate, sed differunt sicut imperfectum a perfecto. Et cum imperfectio sit de ipsa essentiali ratione fidei et spei, non autem de ratione charitatis, hinc est quod fides et spes dicuntur manere pro solo tempore spiritualis infantiae, charitas vero inde commendatur, quod ipsa non excidet, nequidem cum venerit quod perfectum est, et evacuabitur quod ex parte est. - Pertinent praeterea tria haec ad regularem seu ordinariam status viae oeconomiam. Unde dicitur de eis: *Nunc autem manent*, idque « ad differentiam charismatum quae nequidem hoc saeculo < durante permanent omnino, ut annotatum est a Graecis: nam < donum linguarum iam olim cessat, prophetia paucorum est, « miraculorum gratia paucissimi praediti sunt, donum quoque < scientiae non omnibus necessarium est; at ista tria, fides, « spes, charitas, hac vita durante, simpliciter (*) > . - Pertinent denique ad oeconomiam operum quae ex parte nostra in vita spirituali requiruntur, et de quibus praecepta gravissima imponuntur omni-

(1) Estius in h. 1.

bus et singulis, uti ex innumeris et notissimis Scripturae locis evidenter constat.

His nunc praesuppositis, unum de duobus necessario dicendum est. Vel fides, spes, charitas, tria haec quae ab Apostolo dicuntur manere in praesenti, nominant habitus vel nominant actus. Si nominant habitus, utique habitus qui supernaturalium actuum principia existant, ac per hoc virtutes ordinis supernaturalis quae nullam aliam originem habere possunt praeter infusionem divinam, ut conceditur ab omnibus, et satis constat ex dictis in Prolegomeno c. 2 § 2. Si vero nominant actus, certe supernaturales actus in statu viae iugiter atque ordinario exercendos, ut supra notatum est. Et ideo ad existentiam infusorum habituum statim legitima trahitur consequentia, idque ex universali lege providentiae quam enuntiat S. Thomas in 1-2, Q. no, a, 2, his verbis: «Non est conveniens quod Deus <minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non <solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis <formas et virtutes quasdam quae sunt principia actuum, ut <secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud Sap. VIII-1 : *Et disponit omnia suaviter*. <Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum <supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates e supernaturales secundum quas suaviter et prompte ab ipso <moveantur ad bonum aeternum consequendum ». Ubi vides quomodo actus supernaturales fidei, spei, et charitatis, prout in praesenti vita iugiter et de lege plane ordinaria exercendi, nequaquam cadere possint sub suavi Dei providentia, quin ad eos ponantur infusa principia intrinseca, habitualiter animae inhaerentia. Proinde, etiamsi locutiones ab Apostolo adhibitae possent in summo rigore de actibus explicari. ; quamquam nemo negabit eas esse ad significandos habitus multo magis accommodatas, ut sunt istae, *manent, nunquam excidit*), adhuc tamen correspondentes virtutes importarent tanquam logice connexas, easque inferrent facili ratiocinio eruendas.

Sed iam huic demonstrationi omnimoda accedet firmitas ex doctrina Conciliorum, in qua uno eodemque tenore tam habitualis gratiae quam infusarum virtutum existentia asseritur.

II. — Certe Tridentinum Sess. 6, post declaratum cap. 6 modum praeparationis ad iustificationem, qui modus in actibus fidei, timoris, spei, poenitentiae, aliisque eiusmodi totus consistit, statim cap. 7 subdit: « Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum ». Atqui susceptio *gratiae et donorum* aliquid condistinctum est ab iis in quibus consistebat praeparatio, id est ab actibus. Oportet ergo ut nihil aliud sit quam susceptio donorum permanentium, et instar habituum animae inhaerentium. At forte dubium tibi erit quid praecise per dona illa gratiae adiuncta debeat intelligi. Prosequens igitur Concilium, causasque iustificationis enumerans, finalem, efficientem, meritoriam, instrumentalem, pervenit demum ad causam formalem in qua specialiter insistit, ut errorem evertat Protestantium de justificatione per imputationem extrinsecam, tum addit: « Quamquam enim nemo possit esse iustus nisi cui merita passionis D. N. I. C. communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa iustificatione, cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per I. C. cui inseritur, fidem, spem, et charitatem ». Ubi signanter determinat quaenam illa dona sint, utique permanentia atque inhaerentia, de quibus supra dixerat: *per susceptionem gratiae et donorum*. - Rursus de fide docens quod nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit: « Hanc fidem, inquit, ante baptismi sacramentum ex apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem vitam aeternam praestantem ». Sed fides quae per baptismum datur, non alia esse potest quam fides habitualis, id est virtus seu habitus. Nam si

de actu fidei sermo sit, praesupponitur sane ad baptismum, et est conditio in adulto necessaria ut fructuosum sit sacramentum. Denique non censetur catechumenus petere id cum quo iam habito ad sacrum fontem accedit. – Tandem nova sumitur confirmatio ex eodem Tridentino Sess. 6, cap. 15 et cap. 28, ubi docet gratiam justificationis amitti per quodcumque mortale peccatum, non tamen fidem nisi per infidelitatem, et hanc fidem quae remanet amissa gratia, esse veram fidem. Ubi nomine fidei necessario intelligitur aliquid inhaerens, et quod vere maneat in peccatore. Ita fere Lugo de fide, Disp. 9. Sect. 3. Unde a primo ad ultimum, attenta doctrina Tridentini, de certitudine theologica existentiae infusarum virtutum non remanet omnino dubitandi locus.

Neque huic certitudini ullo modo obstant anteriores auctoritates Innocentii III in cap. *Maiores* de baptismo, vel Concilii Viennensis in Clementina *de Summa Trinitate*, in qua sic legitur: < Quia quantum ad effectum baptismi in parvulis, reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, « quibusdam ex ipsis dicentibus, per virtutem baptismi parvulis < quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis e contra « asserentibus quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et < virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi « non pro illo tempore quoad usum: Nos autem attendentes « generalem efficaciam mortis Christi quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam quae « dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informan- « tem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis sancto- « rum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et « concordem, sacro approbante concilio, duximus eligendam >. Quo ex loco forsitan alicui videri posset, doctrinam de infusarum virtutum existentia non ita certam oecumenico concilio fuisse, utpote quae tanquam probabilior duntaxat ab eo eligatur. Sed ad hoc in primis dico, nullam exinde conclusionem fore, etiamsi verum esset quod hic supponitur. Neque enim necesse est ut omnis veritas nunc tandem eliquata et unanimi consensu recepta, eandem semper habuerit in Ecclesia Dei, etiam ante

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

institutum examen, certitudinem. Nam hoc pertinet ad progressum in doctrina revelata sano modo intellectum, quod quaedam sint e statu implicitae continentiae in fidei deposito ad explicitaTM ac distinctam agnitionem decursu temporis educenda, alia quidem citius, alia vero tardius, secundum congruentias et opportunitates quas novit ille Spiritus veritatis qui cum apostolis eorumque successoribus iuxta infallibilem Christi promissionem manet in aeternum. Non esset autem inconveniens si in hoc genere inveniretur quoque doctrina de infusis virtutum habitibus. Et universim loquendo, impossibile est ut praeiudicet certitudini doctrinae in posteriori quodam concilio clare propositae, nota probabilitatis in anteriori documento eidem forte affixa. Omnibus igitur modis nulla foret pro adversario conclusio.

Verum dico nunc secundo, probabilitatis notam, sive in declaratione Patrum Viennensium, sive in decretali Innocentii III ubi supra, nequaquam afficere sententiam de infusarum virtutum existentia, sed quod longe diversum est, solam quaestionem de earum infusione in parvulis. « In capite *Maiores*, inquit Lugo « de fide, Disp. 9, Sect. 3, quaestio proposita est de baptismo < parvulorum, an haberet aliquem effectum. Ad quod respondet « Pontifex (Innocentius III), utique habere effectum remissionis « peccati, licet adhuc sub lite sit inter Doctores, an parvulis in- « funderentur virtutes, quibusdam negantibus et quibusdam con- < cedentibus, quia nimirum, licet de adultis nemo dubitaret, de « parvulis tamen dubitabant, eo quod in eis otiosae forent vir- « tutes pro illo statu. Deinde in Concilio Viennensi quod multo « post tempore celebratum est, venit iterum eadem quaestio, an « parvulis infundantur virtutes in baptismo sicut in adultis. Et « Concilium simul cum Pontifice eligit ut probabiliorem senten- < tiam affirmativam, et ut sanctorum ac theologorum testimo- « niis magis consonam. *Ubi nullo modo dicitur sententiam con- « cedentem adultis infundi hos habitus esse probabiliorem, haec « enim ut certo omnino supponebatur; sed sententiam quae dicit « parvulis etiam sicut et adultis conferri in baptismo gratiam « et virtutes*». Et ideo auctoritas ista nedum specie etiam tenus

in contrarium afferri possit, positive potius confirmat veritatem quae sola a nobis nunc agitur (1),

Haec de doctrina duorum oecumenicorum Conciliorum Viennensis et Tridentini. Ad antiquiores autem Patres quod attinet, latendum est pauca apud eos de infusis habitibus reperiri, eaque non adeo explicita, sed implicita potius in iis quae edisserunt de interioris hominis formatione per gratiam Christi. Irenaeus ex. gr. l. 5, c. 6, dicit perfectum hominem tribus constare, corpore scilicet, anima, et spiritu, non dichotomiam per hanc distinctionem inter animam et spiritum introducens, sed habituale principium vitae spiritualis, id est, supernaturalis, a naturalibus contradistinguens. Cyprianus adhuc a baptismo recens, in epist. i ad Donatum, n. 4, grato animo recolit nativitatem secundam quae eum, genitalis undae auxilio, infuso desuper lumine, et coelitus hausto spiritu, in novum hominem reparavit.

i) Ad parvulos quod attinet, obiter hic nota quod sententia quae solum ut probabilior a Concilio Viennensi eligebatur, ad plenum unanimes consensus robur iam dudum perducta est, ita ut post decreta Tridentini nullum perseverantis controversiae vestigium appareat, et penitus repudiata sit sententia illorum veterum qui contra sentiebant. Nota insuper, theologos illos errasse quidem, sed non ita enormiter sicut prima fronte videri posset. Errabant primo circa remissionem culpae, ponentes eam posse separari ab infusione gratiae, non tamen sicut Protestantes qui postea introduxerunt iustificationem per meram imputationem extrinsecam meritorum Christi, quin reatus peccati intrinsecus aboleatur. Errabant praeterea circa naturam habituum, existimantes habitus virtutum exsistere non posse antequam valeant in usum deduci, et hac de causa effectum baptismi in infantibus non satis assequebantur. Minime tamen existimandum est, consequens fuisse in opinione eorum, quod baptizati in infantia nunquam ex baptismo obtinerent gratiam et virtutes. Communis enim tunc erat doctrina de causalitate sacramentorum dispositiva, in qua id quod immediate confert baptismus, non est nisi character. Character autem est causa proxima ultimi effectus gratiae, vel statim vel postea tantum habendae, secundum quod vel nullus adest obex, vel e contra adest et postea removetur. Itaque error erat in eo quod opinabantur obicem ad gratiam et virtutes esse carentiam usus rationis. Caeterum concedebant gratiam et virtutes vi baptismi conferri, remoto obice illo vel per mortem, vel per regularem perventum ad annos discretionis.

Augustinus, l. I de peccatorum meritis et remissione, n. io, veteri Adamo a quo Pelagiani sola imitatione peccatum ad posterum transiisse volebant, opponit novum Adam, qui praeter exemplum ad imitationem, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis rationis usu carentibus. Cyrillus Alexandrinus, l. 4 in Isaiam, orat. 2, ait formari Christum in nobis, dum divinam quamdam formam quae est velut character substantiae Dei, Spiritus Sanctus nobis communicat. Dicunt alii, nos in Christo regeneratos vere deos appellari, non tanquam de substantia Dei natos, sed tanquam gratia deificatos, licet usque modo latens sit eiusmodi deificatio, etc. Quae omnia satis ostendunt fuisse in mente Patrum, licet in quadam adhuc confusa generalitate, certam de infusis virtutum habitibus sententiam, quam deinde ad perfectam et distinctam explicationem produxerunt doctores scholastici. Sed nec in detrimentum certitudinis eius esse censenda est tardior haec in dogmatibus theologiae habituum apparitio. Quod facile demum intelliget quisquis se referet ad paulo supra memoratam legem progressus in intelligentia revelatae veritatis, de qua Vincentius Lirinensis in Commonitorio, n. 28.

Habeatur ergo loco fundamenti in theologia certissimi, esse infusos virtutum habitus, quasi novas facultates novae in Christo creaturae, idest, animae per eius gratiam regeneratae. Nunc autem in virtutibus istis principatum procul dubio habent illae quae dicuntur *theologicae*, et statim quid eo nomine veniat accurate exponendum est.

§ 2.

Docet S. Thomas in praesenti, art. 1 in corpore, quod virtutes theologicae dicuntur ex obiecto, ex causa, et ex modo innotescendi, videlicet: «Tum quia habent Deum pro obiecto, <inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a «solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione «in Sacra Scriptura huiusmodi virtutes traduntur». In quibus verbis Angelici duo veniunt inquirenda.

Et primo occurrit dubium, quomodo tres conditiones assignatae se habeant ad invicem. Dico autem, primam conditionem secundum quam virtutes istae dicuntur habere pro obiecto Deum, utique ut finem supernaturalem (x), esse non modo principalem, verum etiam per se sufficientem. Est principalis, quia aliae duae sunt communes omnibus virtutibus supernaturalibus, absque distinctione theologicarum et non theologicarum. Est quoque per se sufficiens, quia alias duas conditiones secum necessario trahit, et sine illis esse omnino nequit. Et re quidem vera, si qua virtus habeat pro obiecto Deum secundum quod finis est supernaturalis, eo ipso a solo Deo infusa dicatur oportet, quoniam respectu supernaturalium nullus est habitus acquisitus seu naturalis, cui conveniat *virtutis* nomen et ratio, ut dictum est in Prolegomeno c. 3 § 6. Et rursus, si qua sit virtus per se a Deo infusa, nullo alio modo innotescere potest quam revelatione divina, quia nec in seipsa, nec in suis causis aut effectibus cadit sub naturali nostra scientia seu experientia. Non in seipsa quidem, quia hoc modo nullus habitus a nobis videtur aut cognoscitur unquam. Non in causis, quia virtutis infusae causa est occultissima. Non denique in effectibus, id est per actus, quia actus qua supernaturales, seu in quantum necessarium exposcunt principii supernaturalis influxum, neque immediate neque mediate per conscientiae testimonium innotescunt. Cadunt equidem sub conscientia nostra actus formaliter considerati ut motus in obiecta; semper enim conscimus quid prosequimur, quid intelligimus, quid volumus, et propter quid. At non ita est de modo entitativo eorum, puta an sint spirituales vel non spirituales, supernaturales vel non supernaturales. Nam modus entitativus innotescit solum ex conditione obiecti quod per actum attingitur: quatenus si obiectum tale est ut non possit attingi nisi per actum talis quid-

(i) Sicut hoc nomen *theologia* simpliciter et sine addito dictum, communi usu consecratum est ad designandam scientiam de Deo, non prout Deus ex principiis naturaliter notis nobis innotescit, sed ex principiis supernaturalis revelationis: ita proportionem quadam, *virtus theologica* semper accipitur in ordine ad Deum prout finis est excedens proportionem cuiuscumque naturae creatae.

ditatis, haec ipsa quidditas medio ratiocinio cognoscatur; si autem potest attingi per actum tam unius quam alterius modis ipse modus necessario subtrahatur a nostra cognitione. Et sic est de obiectis supernaturalibus actuum viae, ut dictum est supra. Unde quoad supernaturalitatis modum iidem illi actus faciunt notitiam nostram, et ex consequenti, ne per suos quidem effectus virtutes supernaturales naturaliter innotescunt, sed *sola divina revelatione in Sacra Scriptura traduntur* (*). Sic igitur patet quomodo duae posteriores conditiones virtutis theologicae a S. Thoma assignatae, necessario consequuntur ad primam, et in ea implicite continentur.

Aliud quoque dubium esse posset circa obiectum de quo nunc sermo, cum dicitur virtus theologica habere Deum pro obiecto: an, scilicet sermo sit de formali, an de materiali, an de utroque simul. Sed modo te referas ad ea quae praemissa sunt in Prolegomeno c. 3 § 2, quaestio ista facilem habebit solutionem. Si enim per obiectum formale intelligas formale dictum a forma partis, id est formale propter quod, sic non dixisti satis. Si autem intelligas formale dictum a forma totius quatenus includit etiam materiale ut determinatum ad specialem rationem materiae actus virtuosae, sic recte reposuisti in Deo proprium ac distinctivum theologicae virtutis obiectum. Quamquam non omnino eadem sit et motivi et materialis obiecti conditio. Nam motivum adaequate est in divino attributo. Sed ad

(1) Nota hic differentiam maxime observandam inter spiritualitatem et supernaturalitatem. Nam etsi neutra sit per conscientiam directe attestata, tamen ex his quae conscientia refert, spiritualitas actus ope ratiocinii innotescit; quod de supernaturalitate dici nequit. Etenim in idem formale obiectum non potest facultas spiritualis et facultas organica, et ideo, referente conscientia actum in, sua habitudine ad obiectum, ratiocinando deducimus an actus fuerit elicitus per potentiam intrinsece ab organo dependentem vel secus. Et hic est processus a philosophis usitatus in quaestione de animae spiritualitate. Quia vero in idem obiectum formale potest et potentia naturalis nude sumpta, et potentia per gratiam elevata, nequidem ratiocinando deducimus an sit actus supernaturalis vel naturalis, quia id quod datur a conscientia non amplius suppeditat sufficiens fundamentum.

obiectum materiale possunt quasi secundo pertinerere res etiam creatae, secundo quod ad Deum aliquem habent ordinem, ut persequentia explicabitur. «Non est necessarium, inquit Suarez. «de grat. l. 6, c. 8, ut solus Deus sit adaequate materia virtutis theologicae, nam potest etiam circa res creatas tanquam «circa materialia obiecta immediate operari, ut charitas diligit * proximum, et spes auxilia divina sperat, et fides multas veritates creatas credit. Solum ergo necessarium est ut inter «obiecta immediata virtutis theologicae contineatur Deus, sitque «principale obiectum ad quod caetera referuntur. Et in hac conditione sic explicata theologi conveniunt ».

Haec quidem de notione virtutum theologalium. Nunc autem nullo opus est speciali argumento quo earum existentia comprobetur, quia omnia documenta in superiori parte allata, vel ad eas explicite referuntur (J), vel certe illas principaliter respiciunt. Et sane si quae virtutes existant consequentes naturam divinam in nobis participatam, cuique evidens erit, praecipuas saltem ex eis habere pro obiecto Deum, in quem tota huius novae naturae intentio vergit. Sed iam de earum numero maior esse posset dubitandi ratio.

Dicendum autem, virtutes theologicas esse tres, et non plures. Ad cuius evidentiam faciunt primo argumenta ex positivis fontibus desumpta, quae congerit et breviter exponit Suarez l. 6 de gratia, c. 8, hoc modo.

De virtutibus theologalibus loquens Paulus, I Cor. XIII-13, dixit: *Nunc autem manent... tria haec*. Ubi etsi non expresserit nomen virtutis theologicae, in specie nominat fidem et spem et charitatem, de quibus dubium non est quin circa Deum versentur tanquam circa proprium obiectum. Et dicens esse tria, dicit esse distincta, quia non ita numerantur nisi quae distinguuntur. Praeterquam quod ibidem ait fidem esse posse sine charitate,

(i) i Cor. XIII; Trid. Sess. 6, c. 7, etc.

quod etiam tradit Tridentinum Sess. 6, can. 28, et e converso manere in patria habitum charitatis sine habitu fidei; ergo sunt distincti habitus et virtutes. Idemque argumentum fieri potest de spe, quae manet in peccatore non habente charitatem, et potest amitti sine fide, ut postea dicetur, et denique eodem modo quo fides et charitas, venit in numerum. Sunt ergo tria distincta, et ideo recte et catholice dicuntur tres virtutes theologales. - Quod autem non sint plures, idem Paulus satis significavit, specialiter tria nominando, nam illa praecisa numeratio excludit numerum maiorem. Et per illum numerum etiam significavit haec tria habere inter se peculiarem similitudinem vel unitatem genericam in qua ab aliis virtutibus distinguantur, quae non potest esse alia nisi quae explicatur nomine virtutis theologicae. Ergo sub illo genere plures species non sunt. Et in hoc sensu Augustinus in Enchiridio dixit substantiam religionis christianae in his tribus consistere (x). Et simili modo Gregorius Magnus distinguens virtutes, tres theologales et quatuor cardinales numerat (2). Et alibi ait, fidem, spem, et charitatem esse nostras munitiones, quas si habere negligamus, hostilibus insidiis patemur. Et ad hunc modum sancti de his tribus virtutibus communiter loquuntur, et communi traditione ac consensu Ecclesiae numerus iste receptus est. - Haec Suarez l. c.

Argumento quoque theologico idem confirmatur. Nam Deus finis supernaturalis comparatur ad nos, vel sub ratione veri, vel sub ratione boni. Si sub ratione veri excedentis naturale lumen, sic est obiectum *fidei* quae subiectatur in intellectu. Si sub ratione boni, vel consideratur secundum quod est summum bonum nostrum in supernaturali beatitudine consequendum, et sic est obiectum *spei*. Vel secundum quod est summum bonum absolutum, in communicatione eiusdem vitae amicabiliter propter se amandum, et sic est obiectum *charitatis* quae haud secus ac spes, subiectatur in voluntate. Et non relinquitur alius modus actus virtuosus qui versetur immediate circa Deum, quia non

(1) August. Enchirid. c. 3-4.

(2) Greg. M. l. 1 moral, c. 27; l. 2, c. 49, etc.

sunt in anima spirituales potentiae sub aliis rationibus attingentes obiecta sua.

Recte ergo tres virtutes theologicae numerantur, et non plures. De ordine vero earum nota quod non est sermo de ordine infusionis, quia omnes tres simul infunduntur. Sed est sermo de ordine quo comparantur secundum naturalem habitudinem respectivorum actuum ad invicem. Ordo enim virtutum pensandus est ex actibus, sicut et ordo potentiarum quae simul in anima concreantur. Porro alius est ordo perfectionis in quo praecellit charitas, iuxta Apostolum 1 Cor. XIII-13; alius vero ordo generationis in quo imperfectum est perfecto prius. Et sic prior est fides consistens in adhaesione ad verum, quam praesupponit affectio boni; subsequitur spes per quam quis disponitur ad perfecte amandum, ac denique ultima omnium incedit charitas. - Superest ut praecipua argumenta quae in contrarium occurrere possent, dissolvantur.

Dices primo: *Virtus religionis est virtus distincta a fide, spe, et charitate. Sed habet etiam Deum pro obiecto. Ergo virtutes theologicae sunt saltem numero quatuor.*

Respondeo: *Dist. min.* Habet Deum pro obiecto immediato sive materiali sive formali, *neg.* Pro obiecto mediato, seu verius pro fine cui, *conc.* Et hoc non est satis ad virtutem theologiam. Nempe obiectum materiale virtutis religionis est exhibitio honoris, sive protestatio submissionis et reverentiae. Obiectum vero formale est ratio debiti, sive specialis honestas tribuendi cuique suum; quo fit ut haec virtus sit virtus moralis, et pars potentialis iustitiae, ut declarat S. Thomas in 2-2, Q. 81. Quando ergo dicitur quod obiectum cultus vel adorationis est Deus, oportet intelligere obiectum cui defertur honor ad quem immediate terminatur actus adorantis. Sicut etiam quando dicitur quod adorationis ratio est divina excellentia, oportet intelligere, non quidem formale obiectum actus adorandi, nam hoc est ratio debiti seu iusti, sed id quod causât debitum, et ex quo debiti honoris determinatur modus ac mensura: pro quanto scilicet secundum diversas excellentias diversi etiam honores debentur.

« Religio est quae Deo debitum cultum affert. Duo ergo in re-

« religione considerantur. Unum quidem quod religio Deo affert,
 « scilicet cultus, et hoc se habet per modum materiae et obiecti
 « ad religionem. Aliud autem est cui affertur, scilicet Deus cui
 < cultus exhibetur; non quod actus quibus Deus colitur, ipsum
 « Deum attingant, sicut cum credimus Deo, credendo Deum
 « attingimus... Affertur autem Deo debitus cultus, in quantum
 « actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt,
 « puta sacrificiorum oblationes et alia huiusmodi. Unde manife-
 « stum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis
 « sicut materia vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non
 « est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est
 « virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem » O.

Dices secundo : *Credere est actus intellectus moti a voluntate ad assentiendum, et ideo nequit esse in anima habituale principium fidei theologicae, nisi sit aliquis habitus infusus tam in voluntate quam in intellectu: in intellectu quidem ad ipsum formalem fidei actum, in voluntate vero ad pium credulitatis affectum quo actus fidei imperatur. Ergo ad fidem requiruntur duae distinctae virtutes duarum diversarum potentiarum, quae quidem duabus aliis virtutibus spei et charitatis additae, non sinunt virtutes theologicas in ternario numero consistere.*

Respondeo esse ibi specialem quaestionem quae infra in disputatione de fide examinabitur (1). Et theologi quidem in duas oppositas sententias abeunt, aliis asserentibus existentiam istius peculiaris habitus in voluntate ad pium credulitatis affectum, aliis vero negantibus, quia sentiunt sufficere habitum charitatis per quam fides operatur, teste Apostolo, Gal. V-6; ubi autem habitus charitatis per accidens deest, suppleri eius defectum per actuale auxilium ipsi habitui fidei connaturaliter debitum. Interim vero, quacumque sententia admissa, nihil sequitur contra praesentem veritatem, sive quia praedictus habitus non esset theologicus, utpote qui « non attingeret immediate Deum, « sed solum mediante actu creato, sicut de religione, poeniten-

(1) S. Thom. 2-2, Q. 81, a. 5.

(2) Infra, ubi de ipsa fidei virtute.

< tia, et similibus virtutibus dicimus v (χ); sive praesertim quia non constitueret virtutem condistiuctam a virtute fidei. Nam actus piae affectionis ad credendum non est perfectus, nec ultimus, sed se habet per modum viae et tendendae ad actum fidei, illumque praecedit tanquam dispositio vel inchoatio illius. Et quia eadem est ratio de habitibus ac de actibus, ipse habitus in quadam inchoatione consisteret, seque toto respiceret habitum in intellectu existentem, cum quo per modum unius in ratione virtutis adhuc consideraretur.

Dices tertio: *Virtus theologica munerum haberet, vel ab obiecto prout consideratur sicut est in se, vel ab obiecto prout diversas continet formalitates in ordine ad nos. Sed si dicatur primum, theologica virtus non erit nisi una, cum sit Deus maxime simplex. Si autem dicatur secundum, oportebit virtutes theologicas multiplicari secundum attributa seu perfectiones quas intellectus noster in Deo distinguit. Alia igitur erit virtus circa Deum in quantum est verus, alia in quantum est bonus, alia in quantum est iustus, misericors, infinitus, aeternus, immensus, atque ita porro. Nullo igitur modo virtutes theologicae possunt esse determinate tres.*

Respondeo eligendo secundum disiunctivae membrum cum distinctione. Virtutes theologicae habent numerum a formalitatibus quae in Deo utcumque distingui possunt, *neg.* A formalitatibus quae constituent speciales rationes sub quibus Deus est actu humano immediate attingibilis, *conc.* Atqui rationes istae non sunt nisi ratio veri quam attingit intellectus, et ratio boni quam attingit voluntas. Omnia autem attributa iustitiae, misericordiae, infinitatis, etc., vel considerantur ut constituta sub ratione veri et boni quod est Deus, et tunc non inducunt aliquam multiplicationem virtutum theologicarum praeter illam quae superius fuit assignata, ut constat. Vel considerantur ut causa cuiusdam specialis honestatis creatae circa quam versetur actus humanus, et tunc non sunt materia virtutis theologicae, secundum quod dictum est ubi de religione. Sic iustitia Dei causât rationem timendi, excellentia rationem colendi, misericordia ac

Çi) Suarez, de gratia l. 6, c. 8, n. 17.

eneficentia rationem gratias agendi. In nullo tamen horum actuum comparatur Deus sicut materia vel obiectum, sed solum sicut causa vel finis.

Dices ciuarto : *Secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum. Sed fides est in intellectu secundum quod intellectus movetur a voluntate. Ergo cum charitas et spes in voluntate sint, prioritatem habere debent ordine generationis actuum, et sic fides non est prima.*

Respondeo: *Dist. mai.* Ordo virtutum est secundum ordinem potentiarum, prout potentiae considerantur ad perfectionem sui actus comparatae, *conc.* Alio modo, *neg.* Et ratio est quia actus virtutis non est actus qualiscumque, sed actus in propria saltem linea perfectus. – Nunc ad minorem dico: Fides est primo in intellectu secundum quod intellectus movetur a voluntate iam habente perfectionem sibi propriam in actu, *neg.* In proposito vel quadam complacentia, *conc.* Et ideo negatur consequentia, ad cuius legitimitatem oporteret ut spes vel charitas in actu, essent necessariae ad fidem imperandam. Hoc autem constat esse falsum, quia non potest affectus in aliquo firmari per amorem, in quo intellectus non est firmatus per assensum, sicut etiam non potest tendere in aliquid per desiderium absolutum, quod intellectus non sit per prius assecutus/ Et ideo, etiamsi homo alliciatur ad credendum per hoc quod apprehendit fidem ut primam inchoationem futurae beatitudinis, sufficit tamen in voluntate quaedam complacentia ad dona aeterna, et quoddam propositum sperandi et diligendi illa, non autem potest praerequiri ipsa spes aut charitas in actu formali. Unde fides est simpliciter prior. « Cum alicui proponuntur bona aeterna, inquit S. Thomas in III, D. 23, Q. 3, a. 4 ad 4um, primo vult ea, (id est, afficitur quadam complacentia in eis), « secundo vult (id est proponit) eis in inhaerere per amorem, « et tertio vult (id est proponit) sperare ea, et quarto vult credere ea, ut credens possit iam sperare et amare et habere. « Unde in essendo fides prior est ».

Et de existentia ac ratione theologalium virtutum hactenus. Sequitur iam consideratio de exsistentia ac ratione virtutum moralium infusarum.

QUAEST. LXIII.

DE VIRTUTIBUS MORALIBUS INFUSIS

In duobus prioribus huius quaestionis articulis attingit S. Thomas quaedam generalia principia quae iam fuerunt in prolegomeno satis exposita. Relinquuntur ergo exponendi duo soli articuli posteriores, ubi tractat de iis infusis virtutibus quae sunt in eodem genere analogo cum acquisitis, iisdemque censentur nominibus. Quae etiam ad quatuor principales reducuntur, iuxta illud Sap. VIII-7: *Sobrietatem*, id est temperantiam, *et prudentiam docet*, *et iustitiam*, *et virtutem*, id est fortitudinem. De quibus sit sequens propositio.

THESIS IL

Sunt quoque virtutes morales per se infusae, proportionaliter se habentes ad theologicas sicut virtutes morales acquisitae ad naturalia principia quibus in naturalem finem homo ordinatur. Differunt autem ab acquisitis, non solum secundum ordinem ad naturam divinam participatam quam consequuntur, verum etiam secundum ordinem ad formales rationes obiectorum, et sola excepta prudentia quae in intellectu est, caeterae omnes in voluntate tamquam in proprio subiecto quoad suam substantiam videntur esse reponendae.

Virtus moralis generatim est virtus existens in vi appetitiva, id est in libera voluntate, vel in appetitu sensitivo secundum quod est natus a libera voluntate moveri. Huic notioni congruunt ea quae de moralitate dicta sunt in tractatu de peccatis, tum etiam vocis etymon de quo S. Thomas in 1-2, Q. 58, a. i : « Dicitur virtus moralis a *more*, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad « aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est

« alia significatio, quae significat consuetudinem, nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem
* similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad
actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere
« omnes potentias ad agendum. Et ideo non omnis virtus di-
* citur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva ».

Porro in ordine naturali, quod mirum alicui esse posset, nulla recensetur virtus vi appetitivae superaddita respectu ipsius supremi finis humanae vitae ; nulla, inquam, correspondens alicui e virtutibus theologicis supra enumeratis. Ratio autem esse videtur, salvo interim meliori iudicio, quia finis ibi est *summum bonum prout habens ad naturam proportionem habitudinis*, cuius respectu voluntas per semetipsam, id est ex sibi congenitis, virtus est p). Quippe inclinatio ad summum bonum (ut supra), nec minui nec augeri potest. Et si a rectitudine tendentiae in ipsum aberrari contingat, hoc non est ratione insufficientis dispositionis in voluntate existentis per ordinem ad ipsummet summum bonum secundum se, sed vel ratione defectus existentis in intellectu cui perfectio scientiae et sapientiae non est naturaliter indita, vel ratione insufficientia rectitudinis appetitus respectu mediorum in quibus voluntas praeter rationis regulam sese implicans, congenitam illam in summum bonum inclinationem male applicat, et male applicando a vero fine deflectit.

(1) Cf. S. Thomam in 1-2, Q. 55, a. 1. Tum Q. 56, a. 6, ubi sic dicit: «Cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget
« potentia habitu perficiente ad bene agendum, ubi ad hoc non sufficit
« propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio atten-
ditur in ordine ad obiectum. Unde cum obiectum voluntatis sit bo-
* num rationis voluntati proportionatum. quantum ad hoc non indiget
« voluntas habitu perficiente. Sed si quod bonum immineat homini vo-
« lendum quod excedat proportionem voluntatis, sive quantum ad to-
« tam speciem humanam, sicut bonum divinum quod transcendit limites
« humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proxi-
« mi, ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae or-
« dinant affectum hominis in Deum (finem supernaturalem) vel in pro-
« ximum, sunt in voluntate sicut in subiecto, ut charitas. iustitia, et
« huiusmodi ».

Caeterum si supponeretur intellectus habitu sapientiae perfectus, et vis appetitiva instructa habitibus bene disponentibus circa media, nihil amplius ad perfectionem hominis secundum quod homo est, posset desiderari, quoniam in sua habitudine ad naturalem finem, voluntas per se considerata, et facta abstractione ab his quae formaliter loquendo sunt per accidens, potentia est ultimo perfecta. Quae omnia cohaerent cum doctrina S. Thomae in I^a Part. Q. 60, a. 5, ubi docet quod *naturali dilectione angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum*. Sequitur enim quod sicut non indiget homo speciali habitu ad diligendum naturaliter semetipsum, ita nec ad diligendum naturaliter Deum.

Haec itaque videtur esse causa cur inter virtutes morales naturales seu acquisitas, nulla computetur habens Deum pro objecto immediato, sed omnes proxime versentur circa materiam creatam, videlicet circa ordinem rationis ponendum in operationibus et passionibus (1). Et sic quatuor enumerantur principales, quae eatenus cardinales dicuntur, quatenus in eis tamquam in cardinibus moralis vita volvitur (2). Praedictus enim ordo rationis dupliciter considerari potest: « Uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit, et sic erit una virtus principalis quae dicitur *prudentia*. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est *iustitia*, vel circa passionem, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passionem, considerata repugnantia ipsarum

(i) Nota hic quo sensu distinctio fiat inter operationes et passionem. «Operatio, inquit Caietanus in I-2, Q. 60, a. 2, genus est ad actum appetitus sensitivi qui vocantur passionem, et alias operationes. Et tamen operationes aliae ab operationibus appetitus sensitivi, appropriaverunt sibi operationis nomen, et contra passionem distinguuntur sub operationis vocabulo, ea ut puto ratione, quia actus appetitus sensitivi hoc speciale sortiti sunt quod passionem corpoream annexam habent; alii vero actus hoc non exigentes, in communi remanserunt vocabulo. Sumitur ergo hic operatio non communiter, sed ut contra passionem distinguitur»■

(2) Cf. Ambr. l. 5 in Luc. n. 62. — Greg. Magn. I. 2 Moral, c. 49.

«ad rationem, quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo
 « secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et
 «sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur
 « *temperantia*. Alio modo secundum quod passio retrahit ab
 * eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum, vel laboris, et
 « sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis
 « ne recedat, et ab hoc denominatur *fortitudo* (x) ». Ubi vides
 quatuor has virtutes quae omnium agmen ducunt sicut capita
 exercitus, aliasque omnes sub se continent ut partes potentiales.
 non circa finem, id est Deum, sed circa sola media immediate versari.

Nunc autem etsi in ordine supernaturali vis appetitiva necessario perficiatur circa ipsum supremum finem per duas virtutes spei et charitatis, quae ex consequenti dici potuissent morales infusae, quantum est ex vi etymologiae : quia tamen nullam virtutem habent respondentem sibi in naturalibus, et praesertim quia simul cum fide eminent in quodam gradu transcendente, nusquam sic nominari consueverunt, sed excellentiae earum excellens quoque theologalium nomen fuit reservatum. Quapropter, etiam in infusis, *virtutes morales* illae solae dicuntur quae occupantur circa media et in eodem genere analogo inveniuntur ac virtutes acquisitae, utpote in iisdem versantes materiis, licet secundum superiorem regulam et altiori modo. Ex quo fit ut quaternariam divisionem suorum analogorum retineant, servata quoque *cardinalium virtutum* appellatione, idque absque praeiudicio absolutae principalitatis quae theologis propria est. Nam ut eleganter observavit S. Thomas de Virt. Card. a. 1 ad 2um : « In fine appetitus hominis quiescit, et ideo virtutum theologi-

(i) Haec S. Thomas, 1-2, Q. 61, a. 2, de quaternario numero virtutum moralium quae cardinales vocantur. Ubi solum notandum occurrit quod *prudentia* secundum suam essentiam est virtus intellectualis, non moralis, utpote in ratione practica, non autem in vi appetitiva sedem habens. Convenit tamen cum moralibus quantum ad materiam. Moralisi siquidem materia est ordo rationis ponendus in passionibus et operationibus. Hunc porro ordinem praestituere, ad prudentiam pertinet, et secundum hoc, virtutibus moralibus connumerari, earumque auriga dici consuevit.

harum quae sunt circa finem ultimum, principalitas non comparatur cardini qui movetur, sed magis fundamento et radici «quae sunt stantia et quiescentia, secundum illud Ephes. III-17 : *In charitate radicati et fundati**.

Et de ratione nominum hactenus. Nunc de re agendum est. Et primo quidem de existentia supernaturalium virtutum recensitarum. Tum deinde de proprio earumdem subiecto, de quo cum specialis occurrat difficultas, specialis quoque quaestio erit instituenda.

Existentiam virtutum moralium infusarum negavit Scotus in III, D. 36. Qui in hoc quoque recessit ab anterioribus suae scholae theologis, praesertim vero a S. Bonaventura sic scribente in III, D. 33, a. i, q. 1: « Praeter habitus virtutum theologiarum necessarium est ad salutem ponere habitus cardinalium, «sicut rationes ad primam partem inductae ostendunt, et concedendae sunt quoniam verum concludunt». Porro opinio Scoti sensim obsolevit, ita ut sententia opposita quae iam ab antiquo communius tenebatur, evaserit processu temporis simpliciter communis et fere universalis. Quae etiam defenditur in praesenti ut longe conformior sensui in Ecclesia recepto, non tamen ut tantae certitudinis theologicae quanta est certitudo doctrinae superius traditae de virtutibus theologalibus, quas nullus catholicus sine gravi censura aut negare aut in dubium revocare posset.

Probatur autem in primis haec communis sententia ex supra citato Petri testimonio. Nam in maximis et pretiosis donatis per quae divinae naturae consortes efficimur, inveniuntur omnia quae ad vitam et pietatem faciunt. Ergo etiam morales virtutes prout congruunt superiori naturae nobis infusae. Nam si virtutes morales illae sunt quae versantur circa media, negari non potest quin ad vitam et pietatem faciant quam maxime, tum quia usus mediorum requiritur ad consecutionem finis, tum quia si a fine aberrari contingat, hoc plerumque est quia circa media

non recte afficimur. Et confirmatur, nam in operibus virtutum quas consequenter enumerat Petrus, simul cum fide et charitate «commemorantur etiam prudentia, abstinencia, patientia, pietas, aliaque eiusmodi de quibus eleganter Augustinus in Tract. 8 in epist. Ioan. n. i: « Qui Deum laudat lingua, non semper potest; qui moribus Deum laudat, semper potest. Opera misericordiae, affectus charitatis, sanctitas pietatis, incorruptio castitatis, modestia sobrietatis, semper haec tenenda sunt, sive cum in publico sumus, sive cum in domo, sive cum ante homines, sive cum in cubiculo, sive loquentes sive tacentes, sive aliquid agentes sive vacantes, semper haec tenenda sunt, quia intus sunt omnes istae virtutes quas nominavi. Quis autem sufficit omnes nominare? Quasi exercitus est imperatoris qui sedet intus in mente tua. Quomodo enim imperator per exercitum suum agit quodque placet, sic Dominus Iesus Christus incipiens habitare in interiore homine nostro, id est in mente per fidem, utitur istis virtutibus quasi ministris suis».

Idem quoque colligitur ex Innocentio III, cap. *Maiores* de baptismo, et Clementina *de Summa Trinitate*, ubi supposita veluti certa infusione virtutum in adultis, eligitur ut probabilior sententia nunc communi consensu recepta de infusione earumdem in parvulis. Nam in iis documentis, virtutibus theologicis inseparabiliter accensentur et morales, ut apparet in decretali Innocentii enumerantis fidem, charitatem, *aliasque virtutes*. Ad quam normam oportet consequenter intelligere verba Concilii Viennensis eandem prorsus quaestionem tractantis, cum ait « tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes ».

Ratione demum theologica illud idem innotescit. Quod enim oporteat istas virtutes morales infusas ponere praeter theologales, ex duplici potissimum capite ostenditur. – Primo ex consideratione eius quod requiritur ad supernaturalis perfectionis complementum. Nam Dei perfecta sunt opera, neque mancum quid ac veluti truncatum in suis creationibus, esse sinit. Est autem iustificatio quasi nova creatio et novi hominis effectio, ut ex iam allegatis Apostoli auctoritatibus constat. Oportet igitur

ut in hac novi hominis creatione habeatur completus quidam organismus virtutum, non solum circa finem, sed etiam circa ea quae sunt ad finem. In iis enim quae ad finem sunt, reperiuntui speciales obiectorum rationes penitus distinctae a rationibus obiectivis in ipso fine Deo inventis, et dictum est supra quod virtutes et habitus secundum speciales rationes obiectivas distinguuntur ac multiplicantur. – Secundo ex consideratione proportionis quae debet esse inter principia et principiata. Virtutes enim quae circa media occupantur, comparantur ad eas quae sunt circa finem, sicut quaedam consequentes dependentiae. Necesse igitur est ut sint eiusdem ordinis, quatenus anima divine se habens ad finem, divine quoque ad media se habeat. Unde S. Thomas in praesenti: i Oportet effectus esse suis causis et « principiis proportionates. Omnes autem virtutes morales quae « ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus. Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis « proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in « nobis, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se « habent virtutes morales (naturales; ad principia naturalia virtutum ».

Dices tamen cum Scoto : *Nullam esse necessitatem, ponendi virtutes morales infusas. Neque ex parte finis, quoniam finis supernaturalis sufficienter habetur in anima per virtutes theologicas. Neque ex parte modi seu medii, quia fides modum dat operandi inferioribus in ordine ad Deum. Neque demum ex parte obiecti, quia quatuor virtutes cardinales acquisitae et tres théologales infusae sufficienter perficiunt animam respectu omnis obiecti pertinentis ad partem practicam agibilium, quin huic sufficientiae obstare possit finis supernaturalitas, cum theologicae sufficienter ad illum finem ordinent tam actus suos quam actus virtutum caelerarum.*

Respondetur autem ad primum, quod necessitas virtutum moralium infusarum non est ex parte finis considerati in se, sed ex parte moderandarum operationum et passionum prout pro-

secutio linis requirit. - Ad secundum, quod fide® dat inferioribus virtutibus modum operandi in ordine ad Deum finem supernaturalem, remote tantum et ut regula principians, non autem proxime et ut regula immediata. « Nam sicut in virtutibus
 « acquisitis synderesis non ponit medium nisi mediante pruden-
 * tia, et morales appetitivae medium illud exsequuntur: ita in
 « infusis fides finem ultimum firmans et largiens, mediante pru-
 « dentia infusa medium moralibus infusis imponit, et illas oportet
 « medium illud habilitare. Fides ergo medium non dat nisi re-
 « mote, prudentia autem infusa proxime. Oportet autem Dei
 e opera perfecta esse, et ut prima et proxima habeantur prin-
 « cipia » (1). - Ad tertium etiam dicitur quod quatuor virtutes
 cardinales acquisitae perficiunt animam in omni materia morali
 referibili ad finem, sed non supernaturali modo, neque etiam per
 se loquendo, secundum altiore illam regulam quae congruit
 naturae divinae participatae. Nam ut ostensum est supra, si quis
 habitus naturalis seu acquisitus circa supernaturale obiectum ex
 repetitione actuum naturalium per accidens generari possit, pos-
 sibilitas ista respicit physicam tantum naturae potentiam, minime
 vero potentiam moralem atque expeditam quae adhuc post Adae
 peccatum relinquatur. « Ad id autem quod additur, quod vir-
 « tutes morales acquisitae ut imperantur a charitate, ordinantur
 « ad ultimum finem supernaturalem, respondetur quod ordinan-
 « tur a charitate ad Deum ut res impropportionatae ipsi chari-
 « tati, utpote inferioris ordinis. Oportet autem charitatem habere
 « media sui ordinis, etc. » (2). Unde a primo ad ultimum argu-
 menta Scoti legitima carent consequentia.

Instabis tamen : *Voluntas uno eodemque actu movetur in finem, et in id quod est ad finem. Ergo omnis habitus perficiens circa finem, perficit etiam circa media. Ergo non oportet ut fraeter charitatem, morales virtutes infundantur a Deo.*

Respondeo : *Dist. antec.* Voluntas uno eodemque actu quo vult medium ut medium, fertur etiam in finem ut in rationem

(1) Caietan. in art. 3 huius quaestionis.

(2) Caietan. 1. c.

volendi medium, *cone. antec.* Voluntas uno eodemque actu quo appetit finem, vult etiam medium quod est ad finem, *neg. ant.* Quot enim sunt qui finem appetunt, et complacent sibi in fine, et tamen media respuunt, deterriti propria eorum arduitate. Omnino ergo distinctae remanent speciales obiectorum rationes secundum quas habitus distinguere debent et multiplicari.

Dices tertio: *ôï darentur virtutes morales infusae, ipsam sanctificantem gratiam consequentes, sequeretur contraria esse posse simul in eodem, puta in eo qui cum multis habitibus pravis nunc primum iustificatur. Idem enim homo haberet simul habitus vitiorum et virtutum in iisdem materiis, et circa eadem virtuosus simul et vitiosus existeret; quod profecto admissibile non est.*

Respondeo in primis quod si quid probaret ratio ista, probaret etiam contra virtutes theologicas, quoniam contingit ut iustificetur homo cum acquisito habitu incredulitatis, qui non minus opponitur infuso habitui fidei, quam habitus luxuriae v. g. infuso habitui temperantiae, et sic de aliis. Respondeo praeterea, quod difficultas iam fuit praeoccupata in Prolegomeno, c. 4, ubi dictum est quod pravo habitui acquisito directe non contradatur nisi bonus habitus pariter acquisitus, non autem habitus per se infusus qui non dat sicut acquisitus facilitatem exercitii, adeoque non tollit formaliter acquisitam propensionem in actus virtuti repugnantes. Adhuc tamen virtus infusa, dando inclinationem in obiecta vitio contraria, dat eo ipso unde vitium virili conatu destruat. Insuper, quod magna consideratione dignum est, iam sublatum supponitur id quod est formale in vitio, scilicet inhaesio et complacentia voluntatis in ipsum, ita ut non remaneat nisi materiale. Non ergo sequitur quod quisquis cum pravis habitibus iustificatur, vitiosus simul et virtuosus existat. Est enim simpliciter virtuosus, tametsi retinens adhuc vitiosas inclinationes postmodum superandas et vincendas. Unde S. Thomas de Virt. Q. 1, a. 10 ad i6tm: «Licet per actum unum;» simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus «contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum, ex «virtute gratiae. Unde in eo qui habuit habitum intemperantiae,

< cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa
 < habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corrup-
 « tionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contra-
 « riatur habitui perfecto ».

Et hucusque quidem de existentia et quidditate virtutum
 moralium infusarum. Sed iam de proprio earum subiecto ob-
 scurior suboritur quaestio.

De virtutibus cardinalibus agens S. Thomas in 1-2, Q. 61,
 a. 2., quadruplex esse ait subiectum illarum, videlicet rationale
 per essentiam in quo est *prudentia*, deinde rationale per par-
 ticipationem quod subdividit in tria. Et ponit primo voluntatem
 in qua est *iustitia*, tum concupiscibilem in qua est *temperantia*,
 ac demum irascibilem in qua est *fortitudo*. Quod autem per
 concupiscibilem et irascibilem intelligat appetitum sensitivum,
 indubium esse debet ex his quae docet supra, Q. 56, a. 4., ubi
 postquam asseruit fortitudinem esse in irascibili, temperantiam
 in concupiscibili, idque iuxta Philosophum dicentem has duas
 virtutes esse irrationalium partium : « Respondeo dicendum, in-
 « quit, quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari
 « possunt. Uno modo secundum se, in quantum sunt partes ap-
 « petitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quod sint su-
 « biectum virtutis. Alio modo possunt considerari in quantum
 « participant rationem per hoc quod natae sunt rationi obedire,
 « et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum vir-
 « tutis humanae ». Tum in responsione ad 3um ostendens diffe-
 rentiam concupiscibilis et irascibilis ab exterioribus corporis
 membris, in quibus non oportet esse virtutes ut recte per ani-
 mam regantur : « Dicendum, ait, quod alia ratione regitur cor-
 « pus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus
 « enim ad nutum obedit animae absque contradictione in his in
 « quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit
 « quod anima regit corpus *aespotico principatu*, id est sicut do-
 < minus servum, et ideo totus motus corporis refertur ad ani-

B.:

«mam, et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in
 «anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad
 «nutum rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum
 «rationi repugnant. Unde Philosophus dicit quod ratio regit
 «irascibilem et concupiscibilem *principatu politico*, quo scilicet
 «reguntur liberi qui habent in aliquibus propriam voluntatem.
 «Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse
 «aliquas virtutes quibus bene disponantur ad actum il)». Et
 hinc tandem est quod solet Angelicus virtutes temperantiae et
 fortitudinis reponere in quadam habituali conformitate passionum
 appetitus sensitivi ad rationem gubernantem. Neque enim hic
 gubernium attenditur tamquam in eos qui non possunt movere
 manum aut pedem absque voluntate gubernii, sed tanquam in eos
 qui sese moventes etiam a seipsis, gubernium quandoque ever-
 tunt ac prosternunt. Ne ergo gubernium evertatur, oportet esse
 in gubernatis, id est in concupiscibili et irascibili, virtutes supra-
 dictas ad obedientiam disponentes.

Et omnia quidem ista de naturalibus et acquisitis virtuti-
 bus passiones frenantibus sine difficultate intelliges, praesertim
 si prae oculis habeas doctrinam Quaestionis 56, a. 6, ubi osten-
 ditur quomodo voluntas *ad bonum rationis ipsi volenti proprium*
 non indigeat superaddita virtute perficiente, eo quod est ad illud
 ex sese sufficienter et perfecte determinata (2). Et ideo, licet in
 actibus temperantiae et fortitudinis requiratur perfectio tum vo-
 luntatis quae appetitum sensitivum movet, tum appetitus sensi-

u -
 *Vc:

(1) Cf. etiam de Virt. Q. 1, a. 4 per totum.

(2) «Cum naturaliter amabile sit bonum, unicuique autem proprium.
 «ut experientia testatur, consequens est ut voluntati quae appetitus
 «est rationalis, amabile sit naturaliter et bonum et bonum proprium...
 «Igitur bonum voluntatis est bonum rationis, et si huic addatur pro-
 «prietas (id est ratio boni proprii), concludetur quod proprium bonum
 «secundum rationem est naturale obiectum voluntatis, ac per hoc, vo-
 «luntas est ex propria natura inclinata ad proprium bonum secundum
 «rationem. Et quia rationis medium in passionibus concupiscibilis et
 «irascibilis non est alienum, sed proprium bonum secundum rationem
 «ipsius habentis passiones, ideo voluntas humana ex se determinata
 «est ad tale bonum. Sed adverte quod aliud est, *voluntatem* esse na-

livi cuius est imperio voluntatis obedire, cum tamen solus appetitus sensitivus secundum sibi congenita careat inclinatione sufficienti, voluntati autem nihil omnino desit nisi ratione coniuncti appetitus irrationalis, eam ab ordine proprii boni retrahere valentis : consequens est ut habitus acquisitus per quem oportet compleri originalem naturae defectum, in ipso sensitivo appetitu, eoque solo, reponendus esse videatur. Recte ergo et rationabiliter, acquisitae virtuti habenti pro obiecto bonum rationis in moderamine passionum, assignabitur concupiscibilis et irascibilis pro speciali et proprio subiecto.

Sed nunc venit quaestio de infusis virtutibus analogis, de quibus videtur loqui S. Thomas sicut de acquisitis. Ait enim in Quaestione disputata de Virt. a. 10 ad 1um : « Dicendum « quod temperantia infusa est in concupiscibili. Irascibilis autem « et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis in « quantum participant aliquantulum ratione, in quantum obediunt « ei. Illa ergo secundum eundem modum accipiunt nomen mentis prout obediunt menti, ut verum sit quod Augustinus dicit, « quod virtus infusa est bona qualitas mentis ». Et eadem quoque habet in III, D. 33, a. 2, q. 3 ad 3um. – Verumtamen si haec ad litteram intelligantur, tantam difficultatem creant, ut vix ac ne vix quidem solutionis possibilitas appareat. Quomodo enim virtus per se infusa, id est ordinis proprie supernaturalis, ac per hoc spiritualis entitatis, quoad sui substantiam in facultate organica reponeretur ? Respondet Gonet in Manuali, Torn.*

« turaliter inclinatum in quantum est ex se, ad proprium bonum secundum rationem, et aliud est, *volentem* esse naturaliter inclinatum ad * hoc. Primum enim sonat *in voluntate tantum* talem determinationem, «secundum simpliciter. Et tanta est inter haec distantia, ut ex hac ratione dice omnia fere solvenda sint. Si enim volens, puta Socrates, esset determinatus, ita quod non egeret habitu ad medium rationis in passionibus, pronus esset ad opera temperantiae et fortitudinis sicut temperati et fortes. Sed quoniam proni sunt in malum ab adolescentia «sua sensus hominum, et caro concupiscit adversus spiritum, non simpliciter, sed in voluntate tantum inclinatio haec ad tale bonum ponitur». Caietanus in 1-2, Q. 56, a. 6.

3, Tract. 4, e. 4, quod virtutes appetitui sensitivo infusae sunt formaliter immateriales et eminenter corporeae, Etenim, inquit, sicut anima rationalis, etsi immaterialis sit et spiritualis, quia tamen est simul corporea virtualiter seu eminenter, in corpore recipitur: ita praedictae virtutes ob eandem rationem in appetitu sensitivo subiectari possunt, nec est inconueniens formam perfectioris ordinis recipi in subiecto inferiori, ut illud evehat et perficiat. Sed haec explicatio evidenter refutatur, quia accidens, cuiusmodi est habitus, se toto dependet a subiecto, ac per hoc, si in subiecto materiali sit, a materia independens nequaquam esse potest. Caeterum paritas cum anima rationali omnino non tenet, quia anima rationalis substantia est habens esse independens a corpore; adeoque etsi virtualitate sua munus praestet formae corporeae ei vegetativae et sensitivae, semper tamen secundum superiorem partem emergit supra materiam, et separata a materia in esse perseverat. Quod quomodo qualitati applicari possit, videat qui vel modicum in sana philosophia instructus est.

Ad huius igitur quaestionis solutionem notandum est quod ratio superius assignata pro naturalibus temperantiae et fortitudinis virtutibus, non eodem modo in infusis locum habet. Et certo quidem certius, actus qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum, sicut actus artificis non potest esse congruus nisi artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. Quo posito, quaero quanam afferatur ratio quare in naturali temperantia et fortitudine non requiratur habitus in voluntate movente, sed solum in appetitu sensitivo moto. Nulla alia nisi quia, ut dictum est, ad naturale bonum rationis ipsi volenti proprium, voluntas per se ipsam ita bene naturaliter se habet, ut non sit secundum se in hac linea ulterius perfectibilis. Proinde, ubi auriga virtutum moralium prudentia in ratione adest, nihil aliud desideratur in ordine ad moderamen passionum nisi bona dispositio in appetitu sensitivo. At vero manifestum per se est quod quidquid dicitur de voluntate in ordine ad naturale bonum rationis, nequaquam applicatur in ordine ad bonum moderandarum passionum secun-

dum regulam divinam per respectum ad finem vitae aeternae. Etenim, ut ostensum est in Prolegomeno, c. 3, § 1, n. 6, ad supernaturale obiectum nulla potentia naturalis, quocumque etiam naturali habitu aucta, *bene simpliciter* se habet aut habere potest. Necesse igitur est ut loquendo nunc de virtutibus moralibus infusis quae omnes habent obiectum supernaturale formaliter diversum ab obiecto naturalium virtutum fl), et ponendo a parte prudentiam quae evidenter in intellectu est, caeterae omnes quoad sui substantiam in ipsa voluntate movente, potius quam in appetitu sensitivo moto subiectari dicantur. Quippe, ut dicitur de Virt. a. 4 ad 2U“, id quod est in actibus moralium virtutum principalius, semper est actus voluntatis.

Verum enim vero, nullum tibi dubium erit quin *complementum virtutum infusarum* quae circa passiones occupantur, in habituali illa conformitate sensitivi appetitus de qua supra, necessario consistat. Quod quidem complementum etsi non sit

(i) « Obiectum formale virtutis moralis est medium per prudentiam «et rectam rationem in passionibus et operationibus constitutum. Sed «tale medium potest esse duplex, naturale scilicet si statuatur per prudentiam naturalem et acquisitam; supernaturale vero si a prudentia «supernaturali et infusa constituatur. Unde S. Thomas de Virt. a. 10 «ad S1TM : Alia ratione quaerit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita, etc. – Similiter aequalitas in operationibus ad alterum quae est medium virtutis iustitiae, vel potest fieri inter homines ut sunt cives humanae civitatis huius universi, vita et ratione naturali praediti, inter quos debet servari humana societas et pax, et «hoc modo est medium naturale specificans iustitiam acquisitam. Vel «potest fieri inter homines quatenus sunt cives sanctorum et domesticus Dei, praediti supernaturali lumine, et capaces beatitudinis aeternae, inter quos debet altiori ratione pax et societas conservari, et hoc «modo est medium supernaturale, et obiectum iustitiae infusae. – Idem «cum proportionem de fortitudine dicendum est, nam si habet firmum «appetitum contra mortis pericula in bono naturali, et in ea mensura «quam ratio naturalis servandam esse dictat, constituetur obiectum «fortitudinis acquisitae, ut si quis pro defensione patriae firmus maneat contra pericula mortis. Si vero firmet in bono supernaturali, ut «contingit in martyrio, in quo pro defensione fidei Christianae martyres «sustinent mortem, erit obiectum fortitudinis infusae». Gonet, Manuale, Torn. 3, Tract. 4, c. 4.

directe per infusionis viam, sed relinquatur acquirendum per infusi habitus exercitium, adhuc tamen cum eodem per modum unius recte consideratur. Et in hoc sensu posset iorsitan explicari S. Thomas in duobus locis adductis, eo vel magis quod solet coniungere virtutes infusas cum habitibus qui in earum usu generantur, ubicumque scilicet distinguit virtutem infusam in sui initio et in subsequent! progressu, expresse etiam docens quod in sui initio non tollit sensum passionum sicut virtus acquisita.

QUAEST. LXIV-LXVI.

DE MEDIO ET CONNEXIONE VIRTUTUM

Postquam dictum est de existentia et quidditate infusarum virtutum tam theologalium quam moralium, dicendum nunc venit de duabus praecipuis proprietatibus quae in virtutibus generari considerari solent. Et prima est *medietas*, sic dicta a medio in quo, iuxta receptum axioma, virtus debet consistere. Altera est *connexio*, qua virtutes omnes devinciuntur ad invicem.

De prima sermo est in Quaest. 64, ubi inquiritur an infusae etiam virtutes in medio consistent, idque nullo facto discrimine inter morales et theologicas, an forte theologicae in hac parte speciale quiddam habeant quo a caeteris secernantur. De altera vero agitur in Quaest. 65, in qua oportebit distinguere connexionem quoad primum fieri virtutum infusarum, et connexionem quoad perseverantiam earundem in esse. Quaerendum enim erit an omnes simul primo infundantur, an potius contingat aliquas infundi ante alias, puta fidem et spem ante charitatem et caeteras. Itemque, an postquam semel infusae sunt, necesse sit ut una destructa, destruantur omnes simul, et quatenus negative, quatenam illae sint quae sine aliarum consortio in sua essentia persistere possunt, et de facto quandoque perseverant. Denique ad proprietatem connexionis in virtutibus facile reducetur id quod spectat *proportionalem* earum *aequalitatem*, de qua S. Thomas in Quaest. 66.

Sic igitur determinata et delimitata materia praesentis disputationis, primum omnium de virtutum medio agendum est, et quaestio integra sequenti propositione explebitur.

THESIS III.

Virtutes morales in medietate stare dicendae sunt, pro quanto medium inter excessum et defectum circa propriam materiam ponunt. Virtutum vero theologalium specialis proprietas est, quod bonum earum per se et ratione sui nequaquam in medio consistit, sed tanto est maius quanto magis accedit ad summum nusquam assequendum, semperque requirit adhaesionem ad obiectum quae sit super omnia appretiative.

Prior assertio ex naturali ethica supponi potest, quia in hac parte nullum est possibile discrimen inter virtutes morales acquisitas vel infusas. Quippe tota ratio cur bonum virtutis moralis in medio consistat, provenit ex conditione materiae circa quam virtus operatur, et in qua per excessum et defectum a proprio virtutis bono exorbitare contingit. Materia autem illa est eadem tam in infusis quam in acquisitis. Unde sufficiet breve compendium doctrinae, quod in explicatione vulgati axiomatis, *in medio stat virtus*, potissimum reponetur.

Notandum itaque est, non esse sensum huius adagii, quod virtus moralis necessario incedit media inter duo vitia extrema. Sic enim significaretur medietatem competere virtuti *secundum suam essentiam*, quod tamen non convenit omni virtuti morali, et non attingit formaliter proprietatem de qua nunc sermo. Sed sensus est quod virtus moralis *pro obiecto* habet medium inter excessum et defectum in propria materia, puta inter excessum et defectum in operationibus quae sunt ad alterum, dum aliquis nec plus nec minus quam debet retribuit aliis; inter excessum et defectum in actibus concupiscibilis, dum nec plus nec minus

quam oportet capit de his quae sunt sensui delectabilia; inter excessum et defectum in actibus irascibilis, dum nec plus nec minus quam oportet, ea quae sunt laboriosa et sensui terribilia aggreditur. Nunc autem si eiusmodi materia sit, ut *contra* virtutis bonum, tam excessus in plus, quam defectus in minus recte aestimetur, consequens quoque est ut duo sint vitia opposita inter quae, media secundum suam essentiam virtus consistit. Et hoc modo temperantia est media inter vitium gulae, luxuria, etc., et vitium insensibilitatis; hoc etiam modo fortitudo inter vitium immoderatae audaciae et vitium timiditatis. Sed si talis materia sit, ut defectus in minus sit quidem *contra* huius virtutis bonum, excessus vero in plus, tantummodo *praeter*, sicut est in materia iustitiae, quatenus contra iustitiam agit qui dat alteri minus quam debet, praeter iustitiam vero qui plus, tunc non erit virtus media inter duo vitia opposita. Quo tamen non obstante, bonum eius obiectivum adhuc in medio consistet.

Ratio autem demonstrativa praesentis conclusionis in propatulo est. Etenim virtutes morales sunt circa passiones et operationes prout moderandas secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis rectum accipitur per conformitatem ad regulam, et conformitas ista vetat ne ultra mensuram procedatur aut infra sistatur. Oportet igitur ut rectum virtutis sit inter id quod excedit mensuram, et id quod deficit a mensura rationis rectae, et hoc est, virtutem moralem in medio consistere.

Haec igitur cum per se satis pateant, ad théologales virtutes vertenda nunc mentis consideratio, et quid specialiter de eis tenendum sit, diligentius investigandum.

§ 2.

Porro si quis bene consideret, statim videbit eas esse prae moralibus, alius omnino conditionis propter diversam conditionem obiecti. Moralis enim virtus pro obiecto habet operationes vel passiones quas eligit secundum quosdam limites sub quibus formam medii suscipiunt, videlicet in ea mensura quam oportet, et ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet. At

virtus theologica habet pro obiecto Deum in quem nemo potest nimis credere, nimis sperare, nimium ferri amoris affectu; quem etiam impossibile est prosequi fide et spe et charitate ubi non oportet, quando non oportet, aut propter quod non oportet. Unde non solum non occurrit vitandus aliquis excessus in credendo revelata a Deo, in sperando promissa a Deo, in diligendo infinitam bonitatem quae est in Deo, sed nequidem potest unquam esse adaequatio inter actum, quantumvis continuus aut intensus esse supponatur, et propriam obiecti dignitatem. Et ideo, cum non habeatur ibi regula seu mensura quam transcendere contingat, neque est quaerendum medium quod pertineat ab bonum virtutis secundum se. « Mensura et regula virtutis
« theologicae est ipse Deus. Fides enim nostra regulatur secun-
« dum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem
« eius, spes autem secundum magnitudinem potentiae et pietatis
« eius, et ista est mensura excedens omnem humanam faculta-
« tem. Unde nunquam potest homo tantum diligere Deum
« quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ip-
« sum quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse exces-
« sus, et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed
« tanto est melius quanto magis acceditur ad summum »

Nec contra hoc est quod spes incedit media inter praesumptionem et desperationem. Hic enim in memoriam revocabis quod dictum est supra, proprietatem secundum quam moralis virtus dicitur stare in medio, non in hoc praecise consistere, quod media existât inter duo vitia extrema, sed in hoc quod medium eligit inter plus et minus in materia propria, ut in ea nihil diminuatur a mensura quam recta ratio

(i) Ita S. Thomas, Q. 64, a. 4. — Pulchre Bernardus l. de diligendo Deo, c. 6: « Hic primum vide quo modo, imo quam sine modo
*a nobis Deus amari meruit; qui, ut paucis quod dictum est repetam,
« prior ipse dilexit nos, tantus et tantum et gratis, tantillos et tales. En
« quod in principio dixisse me memini, *modum esse diligendi Deum, si-
ne modo diligere ». Et similiter modus credendi Deo est sine modo credere, modus sperandi sine modo sperare, iuxta illud Psalm. CXVIII-114: *Et in verbum tuum supersperavi*.

statuit, nihil etiam apponatur quod excedat. Sicut autem virtus adhuc stat in medio secundum quod nunc de medio loquimur, etiamsi secundum suam essentiam non sit inter duos defectus extremos, quemadmodum de virtute iustitiae aperte constat : ita vicissim non ideo in medio bonum eius reponi dicendum est, ex hoc quod duo extrema vitiosa utcumque assignantur. Si enim vitiositas excessus praecise consistat in exorbitando a propria materia virtutis, nulla ut patet, consequentia est. Et sic est de praesumptione, cuius malum non est in superabundantia spei circa ea quae a Deo promissa sunt, sed in sperando illud quod Deus non promisit, ac per hoc, spei theologiae materia non est. – Simili quoque modo non valet si dicas quod fides est media inter haereses contrarias, puta inter haeresim Nestorii quae negat in Christo personae unitatem, et haeresim Eutychetis quae unitati personae addit etiam unitatem naturae. Nam rursus, vitium quod est in plus non assignatur ex parte materiae fidei quae est veritas a Deo revelata, quasi in credendo illam aliquid nimii esse posset, sed solum ex parte hominum qui circa quodcumque enuntiabile possunt positiones extreme contrarias adstruere, non modo per diminutionem negando quod affirmat, verum etiam per additionem affirmando quod negat.

Nec tandem praesenti veritati derogat, quod virtutes theologiae modum aliquem seu moderamen requirunt, in quantum debent exerceri secundum mensuram nostrae naturae, conditionis, facultatis, et non nimio conatu qui in detrimentum vergeret ipsius vitae spiritualis in nobis. Hoc enim provenit, non ex ratione virtutis theologiae secundum se, sed ex circumstantiis subiecti in quo est, adeoque per accidens, seu ex causa quae est omnino praeter propria et specifica ipsius virtutis principia. Unde S. Thomas in praesenti : « Alia inquit, regula vel mensura < virtutis theologiae est ex parte nostra, quia etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri « in ipsum credendo, sperando, et amando secundum mensuram < nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologiae considerari medium et extrema ex parte nostra ».

Sic igitur théologiques virtutes *per se et ratione sui* nui-

Ium excessum fugiunt, quia nunquam sufficiunt suam regulam adaequare; unde non sunt assignandi limites intra quos oporteat eas consistere. Debet tamen assignari id quod ad minimum requiritur ut bonum carum sit salvum, et hoc est quod ultimo declaratur cum dicitur de ratione earum esse, ut obiecto suo adhaereant super omnia appretiative.

§ 3-

Hic recolenda distinctio in tractatu de Poenitentia tradita circa duplicem modum quo quis potest uni obiecto adhaerere magis quam alteri: vel magis intensive, vel magis appretiative. Est maior adhaesio *intensiva*, quando est maior vehementia actus in obiectum. Est maior adhaesio *appretiativa*, quando mens fertur in obiectum tamquam in id quod simpliciter alteri praefert, quamvis non tanta forsitan vehementia nec tanto impetu ipsum prosequatur. Neque haec inter se pugnant. Imo vero continuo experimur nos ita animo comparatos, ut magis vellemus relinquere certas res vehementius et delectabilius amatas, quam recedere ab aliis erga quas minori sensu afficimur. Et ratio est quia intensitas actus plerumque provenit ex hoc quod obiectum magis est propinquum et magis applicatur voluntati, ac per hoc vehementius movet, quin tamen exinde accrescat appretiatio quae pendet ex aliis principiis. — Illud quoque observandum, quod appretiatio per se primo consideratur in ordine ad obiectum prout cum aliis rebus comparatum, nam certe si aliae res non essent, nequaquam intelligeretur appretiatio aut maior aut minor. At vero etiamsi alia obiecta non existèrent, semper tamen locus esset maiori minorive fidei aut spei aut charitatis intensitati. Intensitati enim accidit comparatio cum aliis obiectis, dum appretiatio de sui ratione dicit aestimationem comparativam, quanquam non formalis et explicita comparatio requiratur, sed virtualis et implicita sufficiat. — Atque hinc etiam est quod quisquis aestimat Deum super omnia, ita ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando vellet eum offendere, iste habet amorem in summo gradu appretiativo, qui gradus est de prae-

cepto. Sed qui forte amaret Deum intensius quam caetera omnia, non ideo amorem haberet in summo gradu intensive; semper enim essent ultiores gradus possibiles in infinitum.

Nunc igitur, si etymon vocis attendas, constat quod appretiati[©] proprie pertinet ad charitatem. Etenim «charitas addit <supra amorem perfectionem quamdam amoris, in quantum id «quod amatur, magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen in* «.dicat > (ri. Sed nec dubium esse potest quin ad divinae charitatis essentiam pertineat tendere in Deum tanquam in bonum quod simpliciter praefertur omnibus creatis, sive quae amantur, sive quae amari possunt. Adhaeret ergo Deo super omnia omnino bona, appretiative. A charitate autem praeferentia appretiativa extenditur ad alias duas virtutes theologicas, et consistit in hoc quod fides firmiter credit Deo quam aliis omnibus, spes immobilius sperat in Deo quam in aliis quibuslibet, et utraque tendit in obiectum suum eo modo qui exercite protestetur dispositionem deponendi potius omne id quod in oppositionem venire posset, quam vel tantisper recedendi ab assentiendo revelatis a Deo, aut a sperando promissa ab ipso.

Sed haec in respectivis tractatibus, praesertim vero ubi de comparativa certitudine fidei, declarationem habebunt. Unde cum circa medietatem virtutum nihil amplius explanandum supersit, statim veniendum est, iuxta superius praemissa, ad quaestionem de earum connexione.

THESIS IV.

Omnes virtutes infusae tam theologicae quam morales, ita sunt in suo fieri inter se connexae, ut nulla earum separata a caeteris unquam infundatur.

Virtutes morales esse tum inter se, tum cum charitate et gratia sanctificante secundum suam essentiam connexas, concors

(i) S. Thom. 1-2, q. 26, a. 3

est omnium theologorum sententia, nec pro nunc opus est ad intrinsecam huius veritatis rationem divertere, quae in sequenti thesi exponenda reservatur. Interim ergo praesupponitur ut certa sententia illa, ex qua evidenter sequitur, nullam ex moralibus posse infundi seorsum ab alia, aut etiam seorsum a charitate, cum qua necessario adsunt cuncti habitus pertinentes ad novum hominem qui secundum Deum creatur in iustitia et sanctitate veritatis. Si quae enim virtutes sint *in suo esse* ad invicem connexae, sive quia est mutua inter eas dependentia in alio atque alio genere causae, sive quia ab una eademque virtute dependent, et simul ad eam necessario consequuntur, manifestum plane est quod *in suo etiam fieri* connexae dicendae sunt, cum solitarie effici non possit quidquid solitarie esse nequit.

Proinde disquisitio praesens versatur de integro circa duos habitus fidei et spei, qui in suo esse non sunt cum charitate et gratia sic connexi, ut sine illis nequeant consistere. Non enim amittuntur quoties amittitur ipsa charitas et gratia, quemadmodum confiteri necesse est ex certissima regula doctrinae catholicae. Unde ultro sese offert quaestio, an quandoque infundantur, non infusa simul charitate, sicut quandoque, imo saepissime, charitate amissa, non simul amittuntur, sed seorsum in esse perseverant. Porro hac in re varie opinati sunt theologii, et tres sententiae recensentur. – Prima sententia statuit, habitus illos reipsa infundi sine gratia sanctificante et charitate, nempe ante iustificationem statim post elicitos respectives credendi et sperandi actus. Ita Vasquez, Valentia, et alii post Suarez l. 8 de gratia, c. 23: « Infero, inquit, etiam ante baptismum dari habitum fidei catechumeno credenti, etiamsi non «sit vere poenitens... Quia Deus paratus est ad infundenda sua <dona ei qui se sufficienter disponit, si aliunde non sit impedimentum vel repugnantia. Sed qui credit vere et ex corde, est <sufficienter dispositus ad habitum fidei, et ex vi peccati non «ponit obicem, quia in peccatore potest esse habitus fidei, ut «est de fide certum, neque aliunde est repugnantia, quia habitus «fidei non est ita connexus cum habitu gratiae, ut ab illo pen- «deat, ut est certum de dependentia in conservari, ergo idem

«erit in heri». Et quidquid nunc dicitur de catechumeno, valeret etiam de eo qui per mortale infidelitatis peccatum amisisset fidem. Statim enim post retractationem huius peccati per positivum fidei actum, adeoque ante reparationem ad gratiam per sacramentum vel contritionem perfectam, amissum fidei habitum recuperaret.

Secunda vero sententia tenet habitus fidei et spei non infundi quidem sine charitate et gratia extra sacramentum, bene tamen in sacramento, puta in baptismo suscepto cum fide et spe actuali, sed cum obice ad iustificationem. Ita Soto et alii pauci post Caietanum in 1-2, Q. 62, a. 4: «Si baptizetur «adultus in peccato fornicationis perseverans, suscipit fidei «speique habitum suscipiendo characterem, et est vere fidelis, «et tamen nec suscepit nec suscipit charitatem ». – Tandem tertia sententia absolute statuit, nunquam omnino infundi habitus fidei et spei seorsum a gratia sanctificante. Ita communius auctores post S. Thomam in III, D. 23, a. 4: «Tempore quidem «omnes virtutes sunt simul, quia simul divinitus infunduntur». Et in 1-2, Q. 62, a. 4: «Ordine generationis quo materia est «prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides «praecedat spem, et spes charitatem secundum actus, nam habitus simul infunduntur». Et in 3a Part. Q. 85, a. 6: «In virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, «quia cum virtutes sint connexae, omnes simul incipiunt esse in «anima. Sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae «qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod «actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis » (x).

O) Contra tam expressa testimonia afferunt adversarii locum ex 2-2, Q. 6, a. 2 ad ubi sic habetur: «Qui accipit a Deo fidem absque «charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur «culpa praecedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet «cesset a tali peccato». Ex quo persuadere volunt quod iuxta Angelicum fides aliquando infunditur, non infusa simul charitate et gratia. Sed negandum est suppositum, quod scilicet illic sermo sit de fide habituali. Nam sermo est de fide quae coexistit cum reatu praecedentis infidelitatis, de fide per quam quis a tali peccato cessat. Atqui habitus

Consonat et S. Bonaventura in IV, D. 14, Part. 1, a. 2, q. 3: « Omnes virtutes simul infunduntur, et simul sunt quantum ad substantiam et essentiam ».

His igitur circa statum quaestionis praemissis, primo quidem excludendae sunt duae priores sententiae, tum deinde adstruenda tertia quae longe longeque verior videtur, et principiis theologiae conformior.

§ I.

i. — Excluditur autem prima sententia argumento desumpto ex hoc quod dicitur in Clementina de Summa Trinitate ubi supra: *tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam et virtutes*; quae quidem virtutes procul dubio illae ipsae sunt quae in anteriori auctoritate Innocentii III cap. *Maiores*, enumerantur hoc modo: « Illud quod opposcentes inducunt, *fidem* aut «charitatem aliasque virtutes parvulis, utpote non consentiens tibiis, non infundi, etc. ». Ipsam igitur fidem tam adultis quam parvulis regulariter infundi vi baptismi, omnino dicendum est. Et amplius confirmatur, quia ut habetur in Tridentino Sess. 6, cap. 7, catechumeni ante baptismi sacramentum ab Ecclesia fidem petunt, utique habitualement, et per lavacrum regenerationis consequendam. Hoc autem semel praesupposito, immediate consequitur falsum omnino esse, quod catechumenus statim ac credit vere et ex corde, infusum accipiat habitum fidei. Cum enim in adultis actualis fides necessaria dispositio sit ad fructum seu rem sacramenti, *semper* esset habitus praeinfusus vi dispo-

non est, quo quis formaliter cessat a peccato infidelitatis, praeterquam quod non videatur compossibilis cum permanente reatu culpae contra fidem. Manifestum igitur est quod de fide actuali loquitur ibi S. Thomas. Unde et subdit: « Datur aliquando homini a Deo quod credat, «non tamen datur ei charitatis donum, sicut etiam aliquibus absque «charitate datur donum prophetiae vel aliquid simile». Donum autem prophetiae vel aliquid simile, nusquam in habitu consistit.

sitionis praerequisitae, et ex virtute baptismi augeri quidem fides posset, infundi autem *nunquam* posset (*).

Excluditur iterum eadem sententia ex doctrina Tridentini Sess. 6, ubi post enumeratas in cap. 6 dispositiones quibus homo adultus ad justificationem se disponit, quaeque incipiunt a fide ex auditu concepta, et terminatur ad eam poenitentiam quam ante baptismum agi oportet, necnon et ad propositum suscipiendi baptismum, inchoandi novam vitam et servandi divina mandata, in cap. 7 sic habetur: «Hanc dispositionem seu «praeparationem justificatio ipsa consequitur quae non est sola «peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum... Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per I. C. cui inseritur, fidem, spem, et charitatem ». Sed profecto, si ut adversarii volunt, infusus fuisset fidei habitus a primo initio praeparationis, statim ac homo excitatus divina gratia et adiutus credidit vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, nequaquam fieret infusio fidei simul cum charitate in ipsa iustificatione, quae consequitur totam praeparationem cap. 6 descriptam, et nonnisi per sacramentum in re vel in voto obtinetur. Ergo iuxta Tridentinum, non infunditur habitus fidei ad solam dispositionem fidei actualis, a qua incipit praeparatio hominis justificandi, sed solum ad dispositionem completam atque ultimam a qua pendet iustificatio ipsa.

Et frustra vim argumenti effugere tentant adversarii, sic dicendo: *Fidei infusio quam Tridentinum refert ad iustificationis instans, intelligi debet de infusione fidei formatae quae talis. Subdit enim Concilium: < Nam fides, nisi ad eam spes < accedat et charitas, neque unit perfecte Christo, neque corporis*

(1) Simili argumento ostendi solet quod ad justificationem in sacramentis mortuorum contritio charitate perfecta non est necessaria, quia alias vi sacramenti actus suscepti nunquam fieret iustificatio prima, adeoque non esset amplius locus distinctioni inter mortuorum et vivorum sacramenta.

DE MEDIO ET CONNEXIONE VÎRTUTUM

« *filis vivum membrum efficit* » Et paulo infra ait, *hanc c*
fidem, nempe quae per charitatem operatur, quam catechumeni ab
Ecclesia petunt. Atqui ex hoc quod fides formata nonnisi cum san-
ctificante gratia recipitur, nihil sequitur quoad fidem informem
quae nondum operatur per charitatem. Ergo adhuc infusio fidei
informis praecedere poterit iustificationis gratiam. At facile re-
 spondetur concedendo maiorem, et negando minorem cum con-
 sequentia. Ratio est quia habitus fidei informis omnino idem est
 cum habitu fidei formatae, ut admittunt omnes et suo loco osten-
 detur. Solum enim differt per denominationem extrinsecam, qua-
 tenus non coniungitur cum habitu charitatis qui principium est
 referendi omnia ad Deum finem ultimum super omnia dilectum.
 Unde si habitualis fides praecedere posset primam hominis Justi-
 ficationem, non recte eius infusio ad iustificationis instans refer-
 retur, nec vere diceret Tridentinum, *haec omnia in iustificatione*
ipsa simul infusa accipi, fidem, spem, et charitatem. Tunc enim
 in iustificatione ipsa secundum rei veritatem non infunderetur
 nisi charitas, per quam ut a forma extrinseca, praeinfusi habitus
 fidei et spei perficerentur seu formarentur.

II. — Porro ex eadem Tridentini auctoritate excludenda
 quoque apparet sententia secundo loco recensita, quae vult ut
 saltem in baptismo infundatur fides seorsum a gratia, quando
 scilicet ex parte actualis fidei nihil deest in dispositionibus ba-
 ptizati, deest autem aliquid ex parte poenitentiae seu attritionis
 de peccatis. Nam revera infusio omnium trium virtutum theolo-
 galium dicitur a Concilio simul fieri, et nonnisi in iustificatione
 ipsa habere locum, idque profecto, etiam pro regulari hypothesi
 sacramenti re et actu suscepti, de quo non semel, sed pluries
 in cap. 7 expressa mentio est.

Accedit et ratio theologica, quia *res* baptismi in renascen-
 da seu generatione novi hominis ubique assignatur, iuxta illud
 Ioan. III-5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto,*
non potest introire in regnum Dei, et Tit. III-5 : *Salvos nos*
fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti.
 Ergo vel nullus est baptismi fructus ratione obicis in homine
 exsistentis, vel si est, in completa nativitate spirituali necessario

consistit. Sicut enim naturalis generationis vis nusquam est ad generandum manum, aut pedem, aut caput, aut aliquam partem separatam, sed hominem in natura completa subsistentem, ita et vis baptismi non est nisi ad conferendam naturam novam cum omnibus ad ipsam consequentibus, quorum primum est habitus seu lumen fidei. Igitur a primo ad ultimum, etiam in sacramento nunquam infunditur fides ante gratiam, et eadem ratio est de spe quae sine fide omnino esse non potest.

At dices : *Sacramenta effectum suum ex opere operato producunt ubi obicem non inveniunt. Ergo si ex parte tantum apponitur obex, ex parte etiam tantum impiedietur fructus sacramenti. Sed qui ad baptismum accedit credens, et nondum sufficienter poenitens, ex parte quidem, sed tantum ex parte obicem ponit. Ergo et partem fructus accipiet, id est habitum fidei sine gratia et charitate.* – Ad hoc autem respondeo distinguendo primam consequentiam : Si ex parte tantum apponitur obex, hoc est, si tantum apponitur obex ad aliquem secundarium sacramenti effectum a quo effectus alii non pendent, *consequenter*, *consequenter*. Hoc est, si apponitur obex ad effectum primum qui caeterorum omnium est ratio, *neg. consequenter* cum supposito eius, quia eiusmodi obex nonnisi abusive partialis diceretur. Unde simpliciter *neg. minorem subsumptam*, quia effectus baptismi primarius est regeneratio, seu novae naturae communicatio, ut dictum est supra. Ad alia autem non se extendit propria baptismi efficacia, nisi in quantum haec alia communicationem novae naturae consequuntur. Qui ergo obicem habet ne regenerationis gratiam accipiat, eo ipso non partialem obicem habere dicendus est, sed totalem ; obicem dico ad ipsum fidei lumen prout ex baptismi virtute recipiendum. Nulla igitur est argumenti conclusio.

§ 2.

Sed nunc ad tertiam sententiam veniendum est, cuius veritas vel ex sola exclusionem duarum praecedentium efficaciter iam demonstratur. Si enim neque extra sacramentum neque in

sacramento infusio fidei et spei seorsum a gratia et charitate efficitur, dicendum sane superest id quod in thesi positum est, nullam scilicet virtutem unquam infundi separatam a gratia. Et ratio intrinseca est quia virtutes sunt principia operandi, gratia vero principium essendi in ordine supernaturali. Sed sicut operatio sequitur esse, ita et principia operandi consequuntur principium essendi, et non antecedunt ipsum. Ergo oportet ut virtutes nunquam infundantur nisi consequenter ad infusionem novae illius essentiae qua formaliter constituimur divinae consortes naturae, ita ut nulla earum ante gratiam in esse educatur. – At contra hanc rationem statim occurrit instantia, cuius enodatio erit loco explicationis argumenti.

Opponitur ergo : *Quod amissa gratia et charitate, remaneant fides et spes, vel est ex natura rei, vel non est. Si dicis non esse ex natura rei, sed tanquam ex miraculo, tunc non apparet cur etiam ante iustificationem simile miraculum locum non haberet. Quin imo, si de miraculo agitur, videretur multo adhuc convenientius puisse faciendum in favorem eorum qui primo accedunt ad Deum post peccata ex ignorantia commissa, quam in favorem eorum qui semel a peccati et daemonis servitute liberati, acceptoque Spiritus Sancti dono, templum. Dei violare et Spiritum Sanctum contristare non formidaverint. Si autem dicis esse ex natura rei, tunc naturae rei pariter congruere dicendum est quod tam fides quam spes, eo modo quem adstruunt patroni Primae vel secundae sententiae, ante iustificationis gratiam infundi possint et quandoque infundantur. Ergo quacumque suppositione facta, analogica illa proportionalitas secundum quam virtutes infusae dicuntur se habere ad gratiam sicut potentiae ad naturam, intentum non demonstrat.*

Respondeo, permanentiam habituum fidei et spei post amissam charitatem et gratiam, ubi non intercesserit speciale infidelitatis vel desperationis peccatum, esse ex natura rei, ut postea videbitur. Sed nego consequentiam quae inde traheretur pro prima educatione in esse. Falsum enim est quod quidquid quocumque modo in esse connaturaliter perseverat sit semper connaturaliter producibile in eo statu in quo nunc perseverat. Nam

animae humanae in esse perseverant post separationem a corpore, et tamen non possunt connaturaliter in statu separationis a Deo creari. Et corpora mortua existunt, quamvis nullum tale natura producat. Et quotidie videmus ruinas ex antiquis aedificiis residuas, quae sine dubio non luerunt in eo statu quem nunc habent, ab arte effectae. Quod si quandoque in villis principum cernantur fictitiae ruinae recenti molitione data opera constructae, id quidem ioco et phantasiae indulgendum, sed pro certo habeas nihil simile inveniri in operibus naturae vel Dei. Non ergo valet haec consequentia: Si habitus fidei et spei, amissa charitate et gratia, ex natura rei possunt perseverare in esse, ergo sunt etiam connaturaliter seorsum a gratia primo producibiles. Ratio est quia semel ac res quaequam fuit educta in esse, semper exigit conservari secundum quod capax est persistere, perfecte scilicet vel imperfecte, pro varietate supervenientium vicissitudinum quae ex parte causarum secundarum se tenent. Nunc igitur, cum habitus fidei et spei non dependeant secundum suam essentialem rationem a coniunctione cum gratia et charitate, nec habeant eadem omnino contraria seu corruptiva, ut infra ostendetur, hinc est quod charitatis amissio non eis affert inhabilitatem ad permanendum, et ideo necesse est ut in re ipsa maneant superstites. Sciendum tamen quod remota charitate, habitus illi non sunt amplius in statu virtutis, sive in statu perfecto. *Unde informes hinc esse dicuntur, et ipso facto cadunt a ratione potentiarum naturae divinae in nobis participatae, ut rationem induant residui imperfecti quod ex destructione completi organismi nonnunquam relinquitur.* Atqui nihil tale Deus primo educit in esse. Ergo haec duo optime inter se conciliantur, videlicet: quod habitus fidei et spei post charitatem amissam saepe remaneant, non ex miraculo, sed ex natura rei, et quod nihilominus non possint connaturaliter produci seorsum a gratia. Quippe in statu normali et perfecto in quo se habent ad gratiam sicut potentiae ad naturam, ab ipsa gratia et charitate sunt prorsus inseparabiles.

Hinc quoque habebis unde solvas aliud adversariorum argumentum: *Actus fidei se habet ad habitum fidei sicut actus cha-*

ritatis ad habitum charitatis. Sed actus charitatis est sufficiens dispositio ad habitus infusionem. Ergo idem proportionaliter de fide actu dicendum est.

Respondetur consequenter ad praemissa: *Dist. mai.* Actus fidei se habet ad habitum fidei sicut actus charitatis ad habitum charitatis, in ratione principiati ad principium, quando fidei actus a praeexistente habitu procedit, *conc.* In ratione dispositionis ad formam, quando fidei actus ex sola gratia actuali elicitur, *neg.* Et ratio est quia si in eiusmodi actu ratio dispositionis proximae reperiri posset, haec dispositio non esset nisi ad habitum informem; sed habitus informis non est primo infundibilis a Deo, ut dictum est. De charitate autem quae nec in habitu informis esse potest, aliam omnino rationem esse, nemo est qui non videat.

Ultima igitur conclusio sit, quod si quis per mortale peccatum amiserit gratiam, sed non fidem, et denuo reparetur per poenitentiam, certo certius non infundetur ei fides simul cum aliis virtutibus, quia fides remansit ex priori iustificatione. Et propterea caute dictum est in thesi, quod virtutes sic sunt in suo fieri ad invicem connexae, ut nulla earum separata a caeteris unquam infundatur. Et hoc semper verum manet, quia licet in casu supradicto non infundatur fides simul cum charitate, adhuc tamen non infunditur charitas separata a fide quae superstes remanserat. At si quis per mortale peccatum infidelitatis amiserit etiam fidem, tunc habituale fidei lumen non poterit ei restitui priusquam ad sanctificantem gratiam per sacramentum in re vel in voto restauretur.

Hactenus de connexione virtutum infusarum *in fieri*. Sequitur quaestio de connexione earum *in esse*.

THESIS V.

Non tantum in fieri, verum etiam in esse omnes virtutes infusae sunt inter se connexae, si in perfecto statu virtutis quem caeteris affert charitas, considerentur. Si autem accipiantur secundum suam simplicem essentiam, iterum omnes virtutes morales tum ad invicem tum cum

charitate necessariam connexionem habent. At fides et spes, amissis caeteris, remanere possunt, et fides quidem etiam solitarie, spes vero nonnisi supposito fidei fundamento.

In primis nota quod ad connexionem proprie dictam requiritur ut nullum ex connexis possit esse sine aliis. Si enim unum sine altero nequeat consistere, adhuc tamen hoc alterum sine illo primo, erit quidem habitudo vel dependentiae vel exigentiae ex una tantum parte sese tenens, connexio autem prout nunc de connexione loquimur, nequaquam habebitur.

Insuper observa quod generatim loquendo, ut ab initio praemisum est. oportet distinguere in virtutibus *ipsam virtutis essentiam*, quae est habitus bene et proportionate disponens circa aliquod speciale obiectum, et deinde illud a quo provenit *ratio virtutis in perfecto statu virtutis*. Quid autem illud sit, facile intelliges si ab actibus ad habitus qui principia sunt actuum, consideratione mentis descendas, et habeas prae oculis ea quae alias tradita sunt, ubi de moralitate actuum humanorum. In actibus quippe humanis triplex differentia reperitur. Quidam sunt irreferibiles ad finem illum ultimum qui principale voluntatis obiectum est, supremusque terminus ex natura rei ei praefixus, et isti sunt actus moraliter mali. Alii vero sunt referibiles, non tamen relati, et hi quidem nec mali sunt, nec simpliciter et undequaque boni, sed informes appellantur, utpote carentes ultima perfectione seu forma moralitatis. Alii demum sunt non modo referibiles, verum etiam relati vel actu vel habitu, et isti sunt boni simpliciter, quia ultimam habent formam et completam moralitatis laudem. Aliunde vero, cum in praesenti providentia finis noster sit Deus praecise ut auctor supernaturalis, constat quod ultimam hanc perfectionem actus nostri non accipiunt nisi ex ordinatione charitatis quae sola circa supernaturalem finem se habet sub ratione finis (x). Nunc ergo, sicut de actibus, ita et

(i) Aliae duae virtutes theologicae habent pro obiecto Deum, *qui est finis*, sed non *sub ratione finis*. Unde S. Thomas in 2-2, Q. 26, a. 1 ad 1u^o: « Charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, « quod non convenit alicui alii virtuti ».

de habitibus proportionaliter judicandum est. Nam si haberet homo quo bene disponderetur ad operandum circa particulare obiectum, sed non haberet quo hoc suum operari ad ultimum finem referret atque ordinaret, non posset esse in ipso virtus nisi in quodam statu informitatis, minime vero in statu perfecto quem virtutis nobilitas requirit. Oportet igitur ut superveniat habituale principium referendi omnia opera nostra in finem ultimum. Et quia hoc habituale principium non est nisi habitualis charitas, consequenter dicendum est quod ipsa charitas virtus est, a qua caeterae omnes formantur. Non quod sit forma caeterarum intrinseca, seu forma ad earum essentiam pertinens eo modo quo forma hominis est anima, et forma plantae est principium vegetans, et sic de aliis. Sed est forma extrinseca, largiens ordinationem in suum bonum proprium iuxta illud S. Thomae in *Q. disp. de charit. a. 13 ad 18* : « Charitas non est « forma intrinseca, sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad « suum finem, format virtutes ».

Vides igitur quotuplici distinctioni in habitibus, quod ad praesentem materiam attinet, sit locus. Primo enim distingues habitus qui nullo modo virtutes sunt, quia per se et ratione sui non disponunt ad operandum modo proportionato conditioni obiectorum, sicut sunt habitus acquisiti circa supernaturalia, de quibus dictum est in prolegomeno c. 3, § 1, n. 5. Deinde distingues habitus qui essentiam virtutis habent utpote principia actuum intrinsece perfectorum et per se proportionatorum specialibus obiectis circa quae versantur. Sed in hoc genere subdistingues virtutem quoad nudam et simplicem essentiam, et virtutem quoad esse formatum constituens in statu perfecto virtutis, videlicet quoad subordinationem ad coexistentem charitatem quae cum sit circa finem supremum, habet conferre omnibus inferioribus positivam illam relationem, in qua ultima perfectio habituum et actuum moralium in genere, ac per hoc, habituum et actuum supernaturalium in specie, reponitur. Et si quidem aliqua virtus sit quae in sua essentia seorsum a charitate possit consistere, tunc distinctio erit etiam secundum rem. Si qua vero sit in sua essentia a charitate inseparabilis, distinctio erit saltem

secundum rationem. Sola autem charitas est in qua nequidem secundum rationem locus distinctioni datur, quia forma ipsa informis esse nequit, nec in se, nec sub qualibet praecisione intellectus. – His iam praemissis :

Connexionem omnium omnino virtutum infusorum in perfecto statu virtutis vix opus est demonstrare. Tunc enim proprie dicta connexio est, quando plura sic sese in solidum ad invicem tenent, ut nullum ex eis sine aliis omnibus esse possit. Atqui per charitatem, eamque solam, omnis virtus perfectum obtinet virtutis statum; cum charitate autem necessario adsunt et simul manent omnes virtutes infusae. Ergo si de infusis virtutibus in statu perfecto sermo sit, omnes sunt inter se in esse connexae. – Consequentia est in aperto. Minor quoad priorem partem mox fuit sufficienter declarata. Quoad alteram vero partem facile ostenditur.

Etenim primo, tam manifesta est inseparabilitas charitatis a gratia sanctificante, ut quibusdam visum sit unam ab altera non distingui. Et re quidem vera, quisquis iuxta Scripturas in charitate est, eo ipso filius Dei est, justificatus est, ex Deo natus est, et semen Dei in seipso habet. Quippe charitas est amicitia quaedam hominis ad Deum, et omnis amicitia fundatur in quadam communitate vitae. Ubi ergo adest charitas, eo ipso adest et divinae consortium naturae quod per sanctificantem gratiam formaliter datur. Gratiam autem sanctificantem necessario consequuntur virtutes infusae omnes, sicut naturam necessario consequuntur omnes potentiae. – Insuper charitas est quo nos bene habemus ad operandum circa finem, et ad imperandum omnes actus qui sunt ordinabiles ad finem. Qui igitur disponit omnia suaviter Deus, nunquam sinet esse charitatem quin simul coexistant virtutes ad quas imperium charitatis se extendit. Ista autem sunt aliae omnes, nulla excepta. < Oportet, inquit S. Thomas de Virt. card. a. 2, quod simul cum charitate infundantur «habituales formae expedite producentes actus ad quos charitas

◁ inclinat. Inclinat autem charitas ad omnes actus virtutum. «Quaelibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis, imperat ¶ his quae sunt circa finem, sicut militaris equestri, et equestris «frenorum factrici, ut dicitur in i Ethicorum. Unde secundum «decentiam divinae bonitatis et sapientiae, ad charitatem simul «habitus omnium virtutum infunduntur, et ideo dicitur, i Cor. «XIII-4 ; *Charitas patiens est, benigna est, etc.* ». In quo quidem si vim rationis perpendas, videbis eam non se extendere solum ad fieri, sed et ad perseverantiam in esse, quamdiu scilicet ipsa perseverat charitas.

Ergo de connexione omnium virtutum sensu supradicto, non relinquitur dubitandi locus. Sed nunc alia est quaestio de virtutibus secundum suam simplicem essentiam consideratis, praescindendo a statu ultimae formationis per formam extrinsecam de qua hactenus. Quia si hoc etiam modo virtutes omnes sunt connexae, omnes quoque ad omne peccatum mortale simpliciter peribunt, eritque ruina totalis. Sin autem minus, quaedam poterunt in statu informi quandoque remanere superstites.

Porro in primis adserenda est connexio essentialis *omnium virtutum moralium*, tam *inter se*, quam *cum charitate*; ex qua quidem connexione consequens est quod istae omnes, amissa sanctificante gratia, in naufragio charitatis semper amittuntur. Et assertio statim demonstratur quoad ambas quibus constat partes.

i. — Virtutes morales esse quoad essentiam connexas *inter se*, veritas est qua ex naturali ethica supponi posset. Nam hanc connexionem agnoscunt philosophi, ex eo quod nec iustitia nec temperantia, nec fortitudo possunt esse in sua essentia perfectae sine moderatrice prudentia, nec vicissim prudentia sine illis tribus. Hoc autem eodem prorsus modo valet pro infusis analogis, cum eadem vigeant relationes inter prudentiam infusam, et infusam iustitiam, temperantiam, ac fortitudinem, quae inter correspondentes acquisitas. Unde hic quoque sufficit breve compendium doctrinae,

quod sumere placet ex Goneto in Manuali, Torn. 3, Tract. 4. c. 5: « Non potest esse virtus moralis nisi adsit prudentia quae
 « est regula virtutum moralium, et quae, ut ait S. Bernardus
 <1. i. de Consid. c. 5, inter voluptates et necessitates media
 « quasi quaedam arbitra sedens, utrisque certis limitibus dister-
 * minat fines, istis assignans et praebens quod sat est, illis quod
 < nimis demens. Atqui vicissim non potest esse prudentia sine
 « consortio omnium virtutum moralium. Ergo nec ulla virtus
 < moralis potest esse nisi omnes alias habeat sibi annexas. -
 « Maior constat J). Minor vero suadetur ex eo quod rectum
 « iudicium prudentiae dependet a rectitudine appetitus, quia
 « unusquisque prout est affectus ad finem, sic de eo practice
 « iudicat, iuxta illud commune proloquiun: *Qualis unusquisque*
 < *est, talis finis videtur ei*. Sed appetitus rectitudo sine consor-
 « tio omnium virtutum moralium haberi nequit, cum proprius
 « effectus illarum virtutum sit rectificare appetitum circa mate-
 « riam propriam. Ergo nec rectum iudicium prudentiae. Unde
 « Aristoteles in 6 Ethicorum c. 5, ait temperantiam esse con-
 - servatricem prudentiae, et rationem ibidem reddit, cum asserit
 « iudicium quidem speculativum non perverti morum deprava-
 < tione, iudicium tamen practicum et prudentiale inde corrumpi (-).

(1) Quod nulla virtus moralis sine prudentia esse possit, constat ex dictis de medio virtutum. Moralis enim virtus pro obiecto habet medium rationis in operationibus et passionibus servandum. Sed hoc medium quod ipsa exsequitur, non constituitur nisi per prudentiam quae est recta ratio agibilium.

(2) Ratio itaque cur vicissim sine moralibus virtutibus prudentia esse non possit, desumitur ex hoc quod prudentiae iudicium non est iudicium speculativum, sed practicum, ex rectitudine appetitus dependens. Cum enim aliquis prudenter se habet ad ea quae sunt temperantiae v. g., non eatenus prudenter se habet, quatenus potens est bene discurrere circa cibum et potum prout sumendum in ea quantitate quam oportet, et ubi et quando et propter quod oportet, (hoc enim facere potest quilibet etiam gulosus vel ebriosus); sed quatenus recto dictamine practico iudicat quid sibi in hac materia hic et nunc bonum sit. Bona autem habitudo ad tale iudicium ferendum dependet a bona habitudine appetitus ad materiam de qua iudicandum est, pro quanto

«- Ex his intelliges primo, mutuam inter prudentiam et caeteras virtutes morales reperiri causalitatem et dependentiam in diverso genere causae. Nam caeterae virtutes pendent a prudentia *in genere causae directivae*, prudentia autem a caeteris virtutibus *in genere causae dispositivae*, quia ut possit rectum et incorruptum de rebus omnibus in singulis negotiis ferre (practicum) iudicium, opus omnino est appetitum circa fines proprios omnium recte esse dispositum; quod fit per ipsas virtutes morales. - Intelliges, secundo, non dari prudentias partiales quae singulas virtutes dirigant (una temperantiam v. g., alia fortitudinem, alia iustitiam), sed unam totalem et perfectam quae omnes virtutes dirigit et omnia agibilia respicit. Ut enim prudentia aliquam virtutem dirigat, debet illi constituere medium, rescindendo extrema quibus per excessum vel defectum potest corrumpi. Ad hoc autem non sufficit prudentia partialis. Cum enim illa extrema divagentur per materiam cuiuslibet virtutis, ut constat exemplo mulieris quae potest a tuenda castitate et a medio temperantiae recedere, vel ob solam delectationem quae est materia temperantiae, vel metu mortis quae est materia fortitudinis, vel propter lucrum et amorem pecuniae quae est materia liberalitatis, ad illa rescindenda requiritur prudentia totalis et perfecta, qua possit illa attingere ac de illis indicare ».

II. — Porro si assignatam rationem connexionis virtutum moralium *inter se* recte consideres, facile apparebit id quod secundo loco assertum est, videlicet: easdem virtutes necessario etiam connecti in sua essentia *cum charitate*, et quidem multo magis. Nam sicut ratiocinatur S. Thomas in praesenti, aliae

scilicet bona ad indicandum habitudo est in ratione ut substante appetitui. Iracundus enim non potest esse bene dispositus ad bene iudicandum *practice* de tenendo medio mansuetudinis, nec superbus de tenendo medio humilitatis, nec gulosus de tenendo medio sobrietatis. De his bene disserit Caietanus in 1-2, Q. 58, a. 4 et 5, ubi comparat rationem quoad agibilia, gustui. Quemadmodum enim, inquit, gustus affectus amaritudine iudicat omnia amara, ita ratio infecta vel bene affecta iudicat secundum illam immutationem qua ab affecto appetitu movetur.

virtutes morales non possunt esse sine prudentia ; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad particulares fines ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum et supremum finem, quod fit per charitatem quam circa fines medios, quod fit per virtutes morales. Quapropter sicut prudentia naturalis pendet a virtutibus moralibus tanquam a principiis stabilientibus proximos agibilia fines, et ab appetitu naturali summi boni tanquam a principio stabiliente ultimum finem humanum : ita prudentia supernaturalis dependent a moralibus infusis tanquam a principiis praefigentibus proximos fines supernaturales. et a charitate tanquam a principio firmante in appetitu finem supernaturalem ultimum. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliae virtutes morales consequenter, et quod qui amittit charitatem per peccatum mortale amittit eo ipso omnes virtutes morales infusas.

At dices : *Easdem inter se relationes servant charitas et virtutes morales infusae, quas inter se habent virtutes naturales analogae. Atqui praedictas virtutes naturales non esse inter se connexas, tum experientia, tum ipsa praelaudati S. Thomae auctoritate compertum est. Experientia quidem, cum sive apud Paganos, sive apud atheos vel deistas Deum finem ultimum aut ignorantes aut contemnentes, separatae virtutes quandoque appareant et sint, saltem quantum ad essentiam. Auctoritate vero S. Thomae qui in 2-2, Q. 23, a. 7, dicit quod si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem particularem finem, sic potest esse vera virtus moralis, etiam quando non refertur ad finalem et perfectum bonum, licet imperfectam eam tunc dicere necesse sit. Ergo nec in infusis agnoscenda est connexio quantum ad simplicem virtutum essentiam.*

Respondeo: *Dist. mai.* Easdem inter se relationes servant charitas et virtutes morales infusae, quas inter se habent virtutes naturales analogae, salva semper in omnibus respectiva conditione quae tam acquisitis quam infusis propria est. *conc.*

Alio modo, *neg.* – A<1 minorem vero dico: Auctoritate pariter et experientia compertum est, non esse connexionem inter virtutes naturales inchoatas tantum et, veluti embryonales, rcwr. Inter virtutes naturales in essentia perfectas, *neg.* Atque hinc simpliciter et absolute negatur consequentia quantum ad infusas, quia in infusis non datur locus virtuti tantum embryonali, sed virtus infusa vel nullo modo est, vel si est, necessario est perfecta saltem quoad suam essentiam, seu quoad suum esse intrinsecum. – Sane vero virtutes illae naturales quae quandoque apud impios vel peccatores separatae cernuntur, reducuntur ad eam categoriam de qua S. Thomas ait in Q. disp, de virt. card. a. 2 : « Sunt quaedam virtutes omnino imperfectae quae «sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam, «sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum «opera etiam ab ipsa nativitate, secundum illud Iob XXXI-18 : «*Ab infantia crevit mecum miseratio et de utero egressa est <mecum.* Huiusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus, sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad «aliud. Hae autem inclinationes non habent rationem virtutis, «quia virtute nullus male utitur secundum Augustinum. Huius- «modi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, «si sine discretione utatur, sicut equus si visu careret, tanto «fortius impingeret quanto fortius curreret. Unde Gregorius «dicit quod caeterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter «agant, virtutes esse nequaquam possunt. Unde ibi inclinationes «quae sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis». Sed haec intelliguntur quidem in materia virtutum naturalium, quarum esse possunt imperfectae inchoationes, imperfectaeque rudimenta. In virtutibus vero quae ex divina infusione causantur, nullam applicationem habent. Si ergo, ut ostensum est, virtutes morales naturales sunt omnino inter se connexae quando considerantur non in statu mere embryonali, sed in esse intrinsece perfecto, oportet ut connexio simpliciter et absolute ponatur in infusis analogis, nihil scilicet curando de restrictione quam natura earum plane non patitur.

Denique observa quod non ita dictum est virtutes morales

infusas esse in sua essentia cum charitate connexas, quasi nullam haberent dependentiam ab aliis duabus virtutibus theologis, praesertim vero a fide quae comparatur ad prudentiam infusam sicut naturalis synderesis ad prudentiam acquisitam. Sed ideo sola commemorata est charitas, quia ad proprie dictam *connexionem* requiritur iuxta superius dicta, ut neutrum ex connexis manere possit sine alio. Xunc autem etsi sine fide et spe virtutes morales infusae nequaquam esse possint, tamen vice versa fides et spes in sua essentia remanere queunt tam sine moralibus quam sine charitate ipsa. Et hoc est quod iam demonstrandum restat.

Veritas ista, saltem quod attinet ad habitum fidei respectu charitatis, eandem habet certitudinem ac veritas existentiae virtutum theologalium. Ait enim Tridentinum Sess. 6, c. 15: « As-
 <serendum est. non modo infidelitate, per quam et ipsa fides
 * amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis
 « non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti, di-
 <vinae legis doctrinam defendendo, quae a regno Dei non so-
 « lum infideles excludit, sed et fideles quoque fornicarios, adul-
 « teros, molles, masculorum concubitores, fures, avaros, ebriosos,
 « maledicos, rapaces, caeterosque omnes qui lethalia committunt
 « peccata, pro quibus a gratia Christi separantur ». Et infra
 can. 28: « Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et
 « fidem semper amitti, aut fidem quae remanet non esse veram
 « fidem, licet non sit viva, aut eum qui fidem sine charitate ha-
 « bet non esse christianum, anathema sit ». Haec porro directe
 opponuntur errori Protestandum qui iustitiam reponentes in
 extrinseca imputatione meritorum Christi prout per manum fidei
 veluti apprehensorum, nullam aliam agnoscebant possibilem amis-
 sionem iustitiae praeter illam quae in recessu a fide habet cau-
 sam. Contra quos statuit Concilium, iustitiam non amitti sola
 infidelitate et posse unumquemque a statu gratiae excidere, ta-
 metsi fides quoad sui essentiam salva semper atque integra per-

A

» *3

maneat (J). In quo quidem, etsi nihil expresse determinet de fide actuali vel habituali, nihilominus eas adhibet locutiones quae nullam explicationem habent nisi de fidei habitu accipiantur. Certo enim certius fidem amitti peccato infidelitatis, et non quocumque mortali peccato per quod semper destruitur charitas et gratia, nusquam rationabiliter interpretaberis de amissione fidei actualis. Nisi forsitan velis ridiculam hanc assertionem Concilio attribuere, videlicet: actu infidelitatis amitti actualem fidem, id est, cum actuali infidelitate actualem fidem non posse simul componi. Itaque, permanere posse habitum fidei in statu informi, ex Tridentini doctrina certissimum esse debet. De spe autem nihil ibi reperitur declaratum, quia Concilium evertendae haeresi Protestandum unice intendebat. Verumtamen unanimi theologorum consensu in hac parte spes fidei accensetur, idque propter paritatem rationis quae nunc considerata venit.

Duobus tantum modis intelligitur unam virtutem non posse in sua essentia conservari sine alia. Vel quia secundum suam rationem essentialem ab alia dependet, vel quia ad eius rationem essentialem alia necessario consequitur. Atqui neutrum verificatur in habitibus fidei et spei respectu aliarum virtutum infusarum. Ergo possunt seorsum ab aliis non tamen in perfecto statu virtutis ut supra, conservari. — Maior est manifesta, minor vero demonstratur.

Et primo quidem duae virtutes fidei et spei, si in sua essentia considerentur, ab aliis non dependent. Certe non dependent a charitate, quia ad hoc ut quis sit promptus credere dicta

(i) Huius dogmatis manifestum est in Scriptura fundamentum, ubicumque scilicet fides a charitate separabilis proponitur, ut 1 Cor. XIII-2: *Et si habuero omnem fidem..., charitatem autem non habuero, nihil sum.* Et Iacob. II-14: *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?* Multo magis, ubi proponitur fides ut de facto coexistens cum iis quae sunt charitati aliisque virtutibus contraria, puta Ioan. XII-42: *Ex-principibus multi crediderunt in eum, sed propter Phariseos non confitebantur... Dilexerunt enim gloriam hominum magis quam gloriam Dei.* De his vide Bellarminum l. 1 de iustif. c. 15.

alterius, vel eius promissa sperare, dispositio perfecti amoris erga eum minime praerequiritur, ut constat. Neque etiam dependent a moralibus virtutibus sive collective sive singillatim, sumptis, quia ad eas comparantur ut principia potius quam ut principiate. Principium autem nusquam dependere potest ab eo quod est post principium, sed magis e converso. – Praeterea secundo eadem virtutes fidei et spei non habent alias virtutes ut necessarias sui consequentias. Id enim proprium est charitati quae cum bene disponat ad operandum circa finem sub ratione finis, necessario post se trahit omnes virtutes habentes pro obiecto ea quae sunt sub ordine finis. Sed nihil tale in fide et spe inveniri, patet etiam vulgari experientia, cum quotidie videamus homines recedentes a charitate Dei et virtutum exercitio, qui tamen firmi adhuc remanent in credendo ea quae Deus revelavit, et in sperando ea quae promisit. – Destructa igitur charitate simul cum virtutibus moralibus infusis, possunt perseverare in esse fides et spes, et ideo, iuxta connaturalem providentiae legem, de facto etiam conservantur, nisi intercesserit aut postea interveniat mortale peccatum eis oppositum. Sic enim se habet Deus in conservatione infusarum virtutum, sicut sol in illuminatione aeris, ubi quamdiu obstaculum non apponitur, tamdiu illuminatio perseverat, et ubi apponitur, statim cessat fl). Et quoniam spes fidem praesupponit, obstaculum faciens cessare fidem facit etiam cessare spem, sed non e converso. Propterea dictum est, fidem posse in statu informi remanere etiam solitarie, spem vero non nisi supposito fidei fundamento. Caeterum de speciali peccato per quod praedictum obstaculum apponitur, dicetur infra ubi de singulis virtutibus in speciali.

Obiicies primo : *Fides et spes sunt proprietates gratiae. Sed proprietates nusquam permanere possunt sine eo cuius sunt proprietates. Ergo nec fides nec spes sine gratia. At simul cum gratia necessario adesi charitas, et nobilissimus omnium infusarum virtutum comitatus. Ergo a primo ad ultimum, fides et spes nunquam possunt esse sine aliis virtutibus, saltem ex natura rei,*

(i) S. Thom. 2-2, Q. 24, a. u,

Respondeo : */)ist. niai.* Sunt proprietates physice fluentes a gratia et in ea subiectatae, eo scilicet .nodo quo potentiae naturales a substantia animae fluunt, atque in ea sublectantur, *neg.* Sunt proprietates exigitive a gratia orientes, eamque consequentes, *subdist.* Ita tamen ut postquam fuerunt eductae in eo statu perfecto in quo sunt proprietates gratiae, possit ex aliqua causa accidere ut salva earum essentia, ad statum informem reducantur, sicque per modum reliquiae praecedentis creationis in esse perseverent, *conc.* Alio modo, *neg.* « Ad illud quod obiicitur «inquit S. Bonaventura in III, a. i, q. 5, quod sicut se habet «anima ad suas potentias, sic se habet gratia ad virtutes, dicendum quod non est omnimoda similitudo... Virtutes enim non «dicuntur esse virtutes ipsius gratiae, per quas ipsa gratia operetur, sicut anima operatur per suas potentias... Tunc enim «oporteret quod gratia abeunte per peccatum, expellerentur «omnes habitus virtutum quos secum defert... Et ideo ratio illa «non concludit, quia accipit pro simili quod valde est dissimile ».

Dices secundo : *Etiam ad fidem requiritur iudicium prudentiae, id est indicium de prudenti credibilitate. Ergo virtus fidei secundum suam essentiam cum prudentia connectiur. Sed prudentia esse non potest sine charitate et virtutibus moralibus, ut iam concessum est. Sequitur ergo, fidem sine aliis virtutibus infusis omnino non posse consistere.*

Respondeo: *Dist. antec.* Requiritur iudicium a virtute prudentiae elicited, *neg.* Requiritur iudicium cuius obiectum est prudens, id est rationabilis credibilitas, iuxta illud apostoli, rationabile obsequium vestrum, *conc.* Unde negatur consequentia. Nam iudicium virtutis prudentiae est in intellectu practico respectu agibilium in quibus iustum medium praestituit et dictat; iudicium autem credibilitatis est in intellectu speculativo, sicut et ipsa fides ad quam ordinatur. Et ideo large sumitur hic prudentiae appellatio, secundum quod prudens dici potest omnis assensus voluntarius qui est rationi consonus seu consentaneus.

At instabis tertio : *Ideo prudentia cum virtutibus moralibus necessario connectiur, quia defectus rectitudinis in appotitu tollit id quod praerequiritur ad rectum prudentiae dictamen. Sed*

eadem aut similis ratio videtur valere pro fide, quia depravatio morum in causa est cur quis non solum a fide amplectenda impediatur, verum etiam a fide suscepta deficiat, sicut frequenti constat experientia.

Respondeo negando paritatem. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, ad prudentiam *per se* requiritur ut homo bene se habeat ad principia huius rationis agendorum. Et haec principia sunt fines ad quos in ordine pratico bene se habet homo per rectitudinem appetitus, sicut in ordine speculativo bene se habet ad principales veritates per rectitudinem intellectus. Quia ergo depravatio morum formaliter tollit id quod *per se* est ad prudentiam requisitum, iure meritoque virtutes morales cum ipsa prudentia connexae asseruntur. At nihil simile verificatur in ordine ad fidem, quae non est dictamen practicum circa agibilia. Ibi ergo non *per se* exigitur ut bene se habeat homo ad agibilium fines, quamvis contingere possit et de facto saepe contingat ut ex depravatione morum inducatur ad quaerendum rationes contra fidem, et ex consequenti ad peccandum peccato infidelitatis. Quod tamen hoc sit per accidens, clare apparet in multis qui male vivunt et tamen integram fidem servant.

Dices quarto: *Fides quae remanet post destructam charitatem et gratiam, est fides mortua. Sed fides mortua non est eadem specie cum fide viva, sicut nec corpus mortuum cum corpore vivo. Ergo fides remanens non potest esse vera fidei virtus.*

Respondeo: *Dist. mai.* Est fides mortua, pro quanto caret forma extrinseca charitatis, et iam non coniungitur cum iis per quae actus fidei efficitur meritorius, seque habet instar aquae in vitam aeternam salientis, *conc.* Est fides mortua pro quanto in sua essentia non est amplius eadem ac prius, *neg.* Et ratio patet ex dictis in initio huius propositionis. Quare paritas cum corpore mortuo non tenet, quandoquidem corpus vivum et corpus mortuum differunt forma intrinseca, adeoque secundum principium essentiae. Hic autem non ita, sed denominatio vivi et mortui secundum solam quandam analogicam similitudinem adhibetur.

Dices quinto: *Omne peccatum mortale opponitur saltem*

s/tei, quia cum expeclatione futurae beaiiludinis a Deo, non eomponiur id quod repugnat adeptioni beaiiludinis. Ergo necesse est ut per omne peccatum mortale, simul cum charitate destruaturs etiam spes, quae ex consequenti in statu infirmi nusquam poterit remanere.

Respondeo negando maiorem. Ad rationem additam, *dist.* Cum mortali peccato non componitur expectatio futurae beatitudinis tanquam ex meritis praesentibus obtinendae, *conc.* Tanquam ex meritis quae quis adhuc sperare potest in futuro acquirenda, *neg.* Unde S. Thomas a. 4 huius quaestionis 65 : « Actus «spei est expectare futuram beatitudinem a Deo. Qui quidem «actus perfectus est si fiat ex meritis quae quis habet, quod « non potest esse sine charitate. Si autem hoc expectat ex meritis quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, «erit actus imperfectus, et hoc potest esse sine charitate ». Imperfectus autem erit, non ex parte essentiae actus sperandi, sed solum ex parte conditionis in qua versatur ille qui sperat, ut per sequentia explicabitur. Quod si instes dicendo spem esse amorem concupiscentiae erga Deum super omnia, cui affectui contrariatur quodlibet peccatum quo quis sibi vult et concupiscit bonum creatum supra et contra Deum, respondeo in primis amorem concupiscentiae non esse formalem spei actum, sed praesuppositive tantum se habere ad ipsum. Respondeo praeterea, quod etiamsi spes in amore concupiscentiae formaliter reponeretur, adhuc non procederet argumentum, quia quacumque sententia admissa, obiectum spei est bonum non praesens, sed futurum, id est Deus prout in altera vita possidendus. Peccatum autem quo quis pro nunc sibi concupiscit bonum creatum supra Deum, non opponitur desiderio Dei super omnia pro statu adhuc futuro qui mortem consequitur.

Hactenus de connexione virtutum infusarum tam in fieri quam in esse. Sed quoniam aequalitas est quaedam connoxio in quantitate, statim de aequalitate virtutum tractandum est, et doctrinam a S. Thoma in Quaest. 66 traditam sequens propositio complectetur.

THESIS VI.

Si virtutes infusae considerentur secundum rationem speciei, non omnes aequales dicendae sunt, sed aliae aliis maiores, id est excellentiores. Si autem considerentur secundum participationem subiecti, sic in uno eodemque homine aequales exsistunt aequalitate proportionis, saltem sub ratione virtutum in statu virtutum. Quin imo eadem quoque proportionali aequalitate regulariter gaudent quoad essentiam, etsi per accidens contingere possit ut fides et spes in altiori prae caeteris gradu emineant. Verumtamen, quantum ad promptitudinem in exercitium actuum, principium aequalitatis non amplius tenet, sed diversi sancti ex diversis virtutibus praecipuam obtinent laudem, ut verum sit quod de quolibet confessore in Ecclesia cantatur : « Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi ».

Prior assertio vix indiget declaratione. Nam magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex obiecto, et ideo manifestum est virtutes theologicas esse moralibus maiores et excellentiores. Quin imo, tam in theologicis quam in moralibus invenitur excessus unius supra aliam.

Invenitur primo in theologicis, non ex hoc quod una prae alia sit circa maius obiectum, sed ex hoc quod una propinquius se habet ad obiectum quam altera. « Et hoc modo charitas est < maior aliis, nam aliae important in sui ratione quamdam distandam ab obiecto; est enim fides de non visis, spes autem « de non habitis. Sed amor charitatis est de eo quod iam habetur. Est enim amatum quodammodo in amante, et etiam « amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod « dicitur i Ioan. IV-16: Qui manet in charitate, in Deo manet « et Deus in eo » 1Y

(i) S. Thom. Q. C6, a. 6.

Invenitur quoque eadem excellentiae inaequalitas in morali-
bus. Sed cum hic etiam nihil speciale habeant infusae prae
acquisitis, et aliunde doctrina ista minoris momenti esse videatur,
remittitur studiosus lector ad philosophos. Unum tamen animad-
vertere praestat: praeeminendam scilicet quae solet attribui
prudentiae supra tres alias cardinales, minime locum habere in
fide respectu duarum aliarum theologalium, quamvis alicui videri
posset intercedere rationis paritatem, propter eandem conditio-
nem ex parte subiecti virtutum: « Non hoc modo se habet fides
«ad spem et charitatem, sicut prudentia ad virtutem moralem,
« et hoc propter duo. Primo quidem quia virtutes theologicae
« habent obiectum quod est supra naturam humanam, sed pru-
« dentia et virtutes morales sunt circa ea quae sunt infra ho-
« minem. In his autem quae sunt supra hominem, nobilior est
« dilectio quam cognitio. Perficitur enim cognitio secundum quod
« cognita sunt in cognoscente, dilectio vero secundum quod di-
« ligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra ho-
« minem, nobilius est in seipso quam sit in homine, quia unum-
« quodque est in altero per modum eius in quo est; e converso
« autem est in his quae sunt infra hominem (1). Secundo quia
« prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes
« pertinentes, sed fides non moderatur motum appetitivum ten-
« dentem ad Deum qui pertinet ad virtutes theologicas, sed
« solum ostendit obiectum. Motus autem appetitivus in obiectum
« excedit cognitionem humanam, secundum illud Eph, III-19 :
« *Supereminentem scientiae charitatem Christi* » (2). Quare ex
hoc quod prudentia in intellectu existens dicitur habere exces-
sum nobilitatis supra tres cardinales quae sunt in voluntate, non

(1) Nota bene quod haec ratio probat dilectionem esse nobiliorem
cognitione in his quae sunt supra hominem, si sermo sit de cognitione
quae perficitur per species expressas et conceptas a cognoscente. Sed
in visione Dei intuitiva locum amplius non habet.

(2) Aliis verbis, cum virtutes theologicae non consistant in medio
sicut morales, non indigent virtute directrice quae modum eis imponat.
Et ideo spes et charitas non se habent ad fidem sicut virtutes morales
ad aurigam seu moderatricem prudentiam.

licet tanquam a pari concludere, fidem esse maiorem spe et charitate.

At cum de aequalitate virtutum quaestio instituitur, dubium maxime est de virtutibus inter se comparatis, non tam secundum rationem speciei, quam secundum gradum quem obtinent in unoquoque subiecto participante ipsas. Unde ad huius principalis dubii resolutionem oportet nunc animum convertere.

Hic autem rursus distinctio occurrit inter virtutes in statu virtutum, et virtutes in sua simplici essentia consideratas. Et si quidem prioris considerationis ratio habeatur, sic evidens est quod in uno eodemque homine omnes virtutes aequalitatem habent proportionis, cum omnes constituentur in statu virtutum per unam charitatem. Existente enim una eademque forma communi omnium, oportet ut secundum esse formatum, aequaliter omnes se habeant, et aequale augmentum capiant, salva semper inaequalitate qua secundum speciei perfectionem una virtus excedit aliam vel ab ea exceditur.

Nunc autem si considerentur in sua essentia intrinseca, sic iterum regulariter saltem loquendo, proportionali ad invicem intensitate gaudeant necesse est, eodem modo ac digiti manus qui inaequales secundum quantitatem, aequales tamen sunt secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur, inquit S. Thomas in praesenti, a. 2 in corpore. Et re quidem vera, quando primo infunduntur virtutes, omnes simul infunduntur consequenter ad gratiam cuius sunt proprietates, et cuius quantitati commensurari debent. Item quando augentur, omnes etiam simul et eadem ratione augentur, videlicet propter augmentum gratiae, vel per meritum ex opere operantis, vel per sacramentum ex opere operato. Solum igitur considerari posset casus in quo, remanentibus fide et spe, destrueretur gratia per mortale peccatum, et postea restitueretur, sed non in eodem gradu ac prius, propter minorem praeparationem in poenitente (1). Tunc enim fides et spes quae

(1) Cf. de Poenitent. Quaest. 89.

UE .MEOIO ET CONNEXIONE VIRTUTUM

remanserant, nullam profecto diminutionem subirent, ut .reducerentur ad gratiae noviter recuperatae proportionem, ac per hoc, necesse esset ut in altiori quodam gradu prae caeteris infusis habitibus emerent. Sed nulla ibi occurrit specialis difficultas, quia *oportet omnes virtutes esse aequales eadem ratione qua et sunt connexae*, inquit S. Thomas, de Virt. Card. a. 3. Atqui fides et spes secundum suam essentiam cum caeteris connexae non sunt, ut in superioribus dictum est. Unde si possunt permanere omnino absque gratia, multo magis poterunt sua intensitate superare alios habitus infusos qui denuo in iustificatione restituuntur. Caeterum constat casum hunc non contingere nisi per accidens, id est ratione peccati quo interrumpitur regularis evolutio vitae supernaturalis in nobis. Ab eo igitur in generali enuntiatione doctrinae liceret praescindere.

Potior autem esset causa inquirendi quomodo cum doctrina hactenus exposita de proportionali aequalitate virtutum in eodem subiecto, conciliari possit specialis illa in una singulari virtute excellentia, de qua singuli plerumque sancti singulariter laudantur (1). Sed si ea quae initio dicta sunt de promptitudine seu facilitate exercitii virtutum retineas, quaestio ista difficultatem non habebit. Propensio enim in exercitium, sicut non datur formaliter ab ipsa virtute infusa, sic non pendet ab iisdem causis a quibus pendet eius intensitas et augmentum, ac per hoc, proportionali aequalitati habituum minime opponitur excessus perfectionis in usu unius prae altero. Unde S. Thomas in praesenti, a, 2 ad 2^{um} dicit: «Unus sanctus laudatur praecipue de una «virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem «ad actum unius virtutis quam ad actum alterius». Et huius promptitudinis sive inclinationis ad exercitium actus, triplicem in corpore articuli causam assignaverat: *Vel ex natura*, hoc est ex indole naturali, *vel ex consuetudine*, hoc est ex frequenti re-

BSicr
Π i

•l*.-;

(i) «Abraham inventus est fidelis. Dilectus Deo et hominibus «Moyses..., in lenitate ipsius sanctum fecit illum. Fortis Iesu Nave, «successor Moysi in prophetis. David de omni corde suo laudavit Deum, et dilexit Deum qui fecit illum, etc.». Eccli. XLV-XLVIII. – Cf. Ambros. 1. de Joseph Patriarcha, c. i.

petitione actuum, *vel etiam ex gratiae dono*, hoc est ex speciali instinctu et adiutorio Dei. Et hinc tandem provenit magna illa varietas quam in characteristicis sanctorum notis admiramur, iuxta illud Psalm. XLIV-io: *Adstitit regina*, scilicet Ecclesia, *a dextris tuis*, o Christe, *in vestitu deaurato, circumdata varietate*. Et rursus: *Omnis gloria eius filiae regis ab intus, infimbriis aureis circumamicta varietatibus*.

QUAEST. LXVIL

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM

Doctrina de virtutibus proprie dictis in communi, absolvitur per considerationem durationis earum in futura vita. Et *primo* quaeritur an post praesentem vitam maneant virtutes theologicae, *secundo* an morales. In quo quidem ratio haberi debet differentiae status in damnatis, in purgantibus animabus, ac demum in iis qui re et actu beatitudine potiuntur.

In damnatis nullus remanere potest supernaturalis habitus fl), adeoque nec fides informis, si forte eis adhuc inerat in ultimo instanti vitae. Ratio est quia status damnationis est status obfirmationis in malo, qui non compatitur habitum operationis moraliter bonae, multoque minus principium aliquod conversionis ad Deum finem supernaturalem. Ubi recoles superius dicta de habitibus infusis qui tam in fieri quam in esse dependent ab influxu Dei, sicut aeris illuminatio ab actione solis. Unde sicut cessat illuminatio a sole statim ac obstaculum apponitur, ita cessat habitus infusus ad primam impeditenti praesentiam ; cessat autem definitive et pro semper, si superveniens impedimentum sit definitivum et absque remedio. Huiusmodi porro impedimentum est status perpetuae immobilizationis in ultimo fine qui Deo est contrarius. Nec obstat omnino id quod scriptum est : *Daemones credunt et contremiscunt*, prout suo loco late

(i) Nota bene, aliam omnino esse rationem de caractere, ut dictum est ubi de sacramentis in communi.

exponetur. Interim vero pro certo habeas, non esse illam fidem univoce dictam cum fide theologali, quocumque tandem modo fidem theologiam consideres, sive quoad modum supernaturalitatis, sive etiam quoad solam actus substantiam.

De purgantibus autem animabus nullum in primis dubium quin remaneat in eis charitas, et quidem in posterum plane inamissibilis, ut constat ex hoc quod in statu termini iam sunt animae illae, quantum ad immobilizationem voluntatis in ultimo fine. Sed et remanent quoque fides, et spes, quia harum virtutum desitio non est nisi, vel ratione peccati, vel ratione impossibilitatis cum statu in quo subiectum versatur. Atqui nihil horum locum habet in illis animabus quae peccare amplius nequeunt, et tamen a visione Dei adhuc sunt elongatae.

Verum in patria, adveniente habitu luminis gloriae, necessario desinunt fides et spes, solaque remanet charitas, teste Apostolo, i Cor. XIII. – Ratio primi est, quia fides est impossibilis cum visione eius quod creditur, sicut spes cum possessione eius quod speratur. Et nequidem respectu gloriae corporis usque ad tempus generalis resurrectionis perseverat in animabus beatis virtus spei, tum quia gloria corporis solitarie accipiatur, non est theologicae virtutis obiectum, tum quia quocumque modo sumatur spes, semper est motus in bonum arduum. Atqui, ut ratiocinatur S. Thomas in praesenti, bonum cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis qui habet pecuniam, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat. Et similiter illi qui iam possident gloriam animae, non proprie dicentur sperare, sed solum desiderare gloriam corporis quae ad gloriam animae se habet ut inevitabile accessorium. – Ratio vero secundi est, quia etsi imperfecta sit charitas quae nunc est in statu viae, haec tamen imperfectio non est de essentiali ratione eius, ita scilicet ut debeat mutari in aliud, evacuato eo quod ex parte est; « Quando enim imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Charitas autem est amor,

« de cuius ratione non est aliqua imperfectio ; potest enini esse
 < et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non
 «evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet ».

Et de virtutum quidem theologalium duratione haec sunt
 in confesso apud omnes.

Superest quaerendum de virtutibus moralibus, an perpetuo
 maneant in animabus sanctis. Et communior theologorum sen-
 tentia est, eas omnes permanere, quamvis non ad eosdem actus
 ac nunc, sed ad actus alios statui termini convenientes. In quo
 quidem rememorari oportet quod etsi virtutes multiplicentur se-
 cundum speciales rationes obiectorum, non tamen inde conse-
 quens est quod singula quaeque virtus ad unam tantum actuum
 speciem dicatur ordinata. Nam si plures actus specie differentes
 in eadem veluti linea motus contineantur, unus idemque virtutis
 habitus potest ad hos omnes, quantum de se est, sese exten-
 dere, etiam ultra terminum qui in praesenti vita ei praefigitur,
 quia terminus ille non est ultimum seriei simpliciter, sed solum
 respective et secundum quid. Et hoc est quod praeclare declarat
 S. Thomas de Virt. Card. a. 4, sumpto exemplo ex operationi-
 bus architectonicis : « Diversa ultima, inquit, dupliciter accipi pos-
 «sunt. Uno modo secundum quod accipiuntur in eadem serie
 « motus. Alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino di-
 «sparata, et ad invicem non ordinata. Si igitur accipiantur di-
 < versa ultima quae sub una serie motus ordinantur, diversa ul-
 «tima faciunt diversas species motus, non autem diversificant
 * speciem principii motivi, eo quod idem est principium motus
 < quod movet ab initio usque ad finem. Et huius exemplum
 « accipere possum in aedificatione, in qua ultimus terminus est
 < forma domus completa. Possunt tamen alia ultima accipi se-
 < eundum complexionem singularum partium domus. Unde, ut
 c Philosophus dicit in 10 Ethicorum, alius specie motus est fun-
 < datio domus quae terminatur ad fundamentum, et alia columna-
 « rum erectio, et alia completa aedificatio, sed tamen ars aedi-
 «ficatoria est una et eadem, quae est horum trium motuum

«principium. Si vero accipiantur diversa ultima disparata, quae
«non sunt in una serie motus, tunc et motus specie differunt,
«et principia motiva, sicut alia ars est quae est principium ae-
dificationis domus, et constructionis navis. Sic ergo, ubi est
«idem ultimum specie, est et eadem virtus secundum speciem,
-et idem actus sive motus virtutis. Ubi vero ultimum quod at-
«tingit virtus, nec est in eadem specie, nec sub eadem serie
emotus continetur, oportet quod sit differentia secundum spe-
«ciem, non solum in actu virtutis, sed etiam in ipsa virtute.
«Ubi vero ultimum virtutis differt specie, si tamen sub eadem
* serie motus continetur, ut scilicet ab uno perveniatur in aliud,
«est quidem actus differens specie, sed virtus est eadem, sicut
«fortitudinis actus ad aliud ultimum derivatur ante praelium, et
«ad aliud in ipso praelio, et ad aliud in triumpho. Unde alius
«specie actus est accedere ad bellum, et alius in praelio ferti-
le ter stare, et alius iterum de adepta gloria gaudere; at eadem
«fortitudo est, sicut etiam eiusdem potentiae actus est, amare,
«desiderare, et gaudere».

Nunc autem, applicando praedicta ad materiam praesentem, animadvertes quod actus virtutis moralis in hac vita non habet rationem ultimi simpliciter, etiam intra fines specialis boni ad quod virtus ista est ordinata. Habet enim moralis virtus pro obiecto rectum et mensuratum tam in operationibus quam in appetitus sensitivi motibus; sub qua quidem speciali ratione cadit non solum id quod congruit statui vitae corruptibilis, verum etiam id quod convenit statui summae perfectionis in futura gloria. Illud igitur quod morali virtuti nunc praefigitur ut terminus, non est ultimum virtutis nisi respective et secundum quid tantum; et quod ei assignatur ut purum materiale, non tam obiectum inhaesionis est, quam obiectum a quo in aliud tenditur. Sicut delectationes cibi et potus non sunt materia temperantiae ut quibus inhaeret temperantia, sed ut quibus imponit modum pro tuendo bono rationis in actibus concupiscibilis. Unde quanto longius ab his receditur secundum profectum spiritualis vitae, tanto perfectiores sunt actus huiusmodi virtutum, quatenus perfectiori atque altiori modo in operationibus omnium po-

tentiarum bonum rationis resplendet. Licet igitur in statu gloriae non debeat remanere idem materiale circa quod virtus operetur, (non enim locum amplius habebunt delectationes ciborum, timores et audaciae quoad pericula mortis, distributiones et communicationes rerum quae in praesentem usum veniunt), semper tamen remanebit formalis obiecti ratio, videlicet rectum et mensuratum in quolibet genere motuum humanorum ad beatum illum statum pertinentium. Ibi ergo agnoscere oportet ultimum simpliciter cuiusvis virtutis moralis, quae ex consequenti eadem specie in patria remanebit, tametsi ad actus diversos quos non valemus determinate assignare, cum omnem nostram experientiam futurus ille status transcendat, sicut scriptum est : *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.*

Denique observabis, doctrinam S. Thomae de infusis virtutibus temperantiae et fortitudinis, pro quanto dicuntur in animabus separatis remanere tantum in radice (x), sat commode explicari posse modo consentaneo iis quae superius dicta sunt circa subiectum harum virtutum. Nam licet a nobis ponantur in voluntate, non tamen ponuntur in ea nisi per ordinem ad appetitum sensitivum, in quo etiam ultimum habent complementum. Appetitus autem sensitivus cum sit tantum coniuncti, non remanet actu in anima separata usque ad resurrectionem, sed virtualiter tantum et radicaliter, in quantum potentiae animae fluunt ab essentia eius. Quia ergo in statu separationis, virtutes quae sunt circa actus appetitus sensitivi suo carent complemento, et praesertim quia deficiente materia, nullo modo possunt prodire in actum, non absurde in radice potius quam in actu perfecto dicuntur existere. Caeterum, ut expresse docet Angelicus de Virt. Card. a. 4 ad T3um, virtutes istae sunt quidem in appetitu sensitivo quantum ad earum derivationem, sed secundum originem sunt in ratione et voluntate, «quia principalis actus virtutis < moralis est electio, quae est actus appetitus rationalis ; sed ista « electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem ».

(1) S. Thom. hic, a. 1 ad 3.

CAPUT SECUNDUM

DE DONIS ET EORUM EFFECTIBUS

Post considerationem de virtutibus proprie dictis in communi, recto ordine venit consideratio de donis. Dona enim in generali ratione infusorum habituum cum virtutibus conveniunt, et in earumdem adiutorium conferuntur. Et huic doctrinae adiungit S. Thomas corollarium de beatitudinibus et fructibus Spiritus Sancti, quae duo se habent sicut quidam donorum et virtutum effectus.

QUAEST. LXVIII.

DE DONIS SPIRITUS SANCTI

Cum de donis Spiritus Sancti quaestio proponitur, statim a primo limine mentem subit cogitatio, an et quomodo sint a virtutibus distinguenda. Non defuerunt enim theologi opinantes nullam esse distinctionem realem, sed meram distinctionem nominum unam eamdenque rem sub diverso respectu significantium, dum scilicet iidem habitus dicuntur *virtutes* secundum quod perficiunt hominem ad bene operandum, *dona* vero secundum quod sunt a Deo gratuito nobis infusi. Et certe si solum attenderetur nominum ratio, nihil occurreret in contrarium. Nunc autem pro reali distinctione facit tum recensio donorum, quae alia est a recensione virtutum, tum praesertim sensus communissime in Ecclesia a longo iam tempore receptus. Vix enim, ut opinor, catechismum invenires in quo de donis Spiritus Sancti sermo sit tamquam de iis quae non distinguuntur secundum rem a virtutibus sive theologicis sive moralibus.

Verum si realis est inter virtutes et dona distinctio, difficilius ratio distinctionis assignatur. Omitto rationes a quibusdam

veteribus excogitatas, quas refert et refutat S. Thomas a. i huius quaestionis. – Praeter has occurrit alia verosimilior cui acquiescunt multi. Repetitur autem ex parte operum ad quae ordinantur dona prae virtutibus, pro quanto scilicet virtutes perficerent ad actus communes, dona vero ad solos actus heroicos qui sunt supra vel praeter ordinarias gratiae leges et regulas. Sed iste dicendi modus minime satisfacere videtur, tum quia non formaliter attingit propriam rationem sub qua in Scripturis (Isai. XI-2) dona nobis innotescunt, tum praesertim quia si ipsa dicuntur ad actus extraordinarios reservari, statim sequitur otiosam fore in plerisque fidelibus donorum susceptionem, et omnino non apparet cur ad extraordinarium finem fuisset provisum a Deo ordinarium medium in communi iustificatione semper inclusum, et tam inseparabiliter cum gratia sanctificante connexum, quam inseparabiliter cum ea connectitur charitas et omnis virtutum comitatus *). Formalius autem et plenius propriam donorum rationem attigisse videtur S. Thomas in praesenti dicens :

« Ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum lo-
 <quendi Scripturae in qua nobis traduntur, non quidem sub
 « nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim
 « dicitur Isai. XI-2 : *Requiescet super eum spiritus sapientiae et*
 <*intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et*
 <*pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.* Ex quibus
 <verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur
 « ibi secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspi-
 « ratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est

(1) Hoc ipsum non latuit Suarezium l. 6 de grat. c. 10 n. 4, qui idcirco aliqua ratione modificat id quod alias docuerat : « Haec senten-
 « tia, inquit, difficultate non caret, etiam positis actibus donorum eo
 « modo quo in superiori libro a nobis explicati sunt. Primo qu>a illi
 « actus donorum extraordinarii et rari sunt, quia per motiones singula-
 « res et extra communem legem fiunt. Ergo propter illos actus non
 « oportet habitus ponere, quia habitus solum dantur ad ordinarium ope-
 « randi modum ; superfluum enim videtur, ad illos eflectus qui raro
 « et extra legem fiunt dari habitus, qui in multis erunt perpetuo otiosi,
 « et in paucis, ac in ipsis raro operabuntur, etc.

«enim considerandum quod in homine est duplex principium
 «movens: unum quidem interius quod est ratio; aliud autem
 «exterius, quod est Deus, ut etiam Philosophus dicit in capite
 «de bona Fortuna. Manifestum est autem quod omne quod
 «movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est
 « perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua dispo-
 nitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur
 « movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori
 «dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius
 «oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiozem
 «doctrinam capiat a doctore. Oportet igitur inesse homini al-
 «tiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod
 «divinitus moveatur, et istae perfectiones vocantur *dona*, non
 «solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo
 «disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina,
 «sicut dicitur Isai. L-5 : *Dominus aperuit mihi aurem, ego*
 «*autem non contradico, retrorsum non abii*». Ibi, inquam, et
 formalius et plenius propria donorum ratio videtur attingi. For-
 malius quidem, quia proprius et distinctivus eorum modus assi-
 gnatur. Plenius etiam, quia eorum munus non ad solos actus
 extraordinarios seu extraregulares restringitur, sed ad totam
 omnino vitam christianam, quam late in ea patet divinae inspi-
 rationis necessitas. Ac per hoc intelligi datur quomodo anima
 sancta in praesenti statu viae se habeat instar navis cui inest
 primo machina motrix interior, tum praeterea systema velorum
 ut recipiat motionem ab extrinseco, videlicet a vento. Nam vir-
 tutes respondent vi motrici quae inest navi intrinsecus, dona
 vero respondent velaturae per quam navis est disposita ad reci-
 piendum impulsum motoris exterioris. Est autem differentia, et
 praesertim in hoc quod navis maiori minorive velocitate perve-
 nire potest ad terminum ope solius impulsione venti ; animae
 vero iustae non sufficiunt solae virtutes cum generali motione
 Dei, nec etiam solae inspirationes in propriis donorum actibus ;
 sed sicut indigent virtutes speciali instinctu desuper adveniente,
 ita specialis ille instinctus non nisi ad iuvandam operationem vir-
 tutum datur.

L I I

I

:: i

Caeterum dupliciter contingit animam moveri instinctu Spiritus Sancti. Primo secundum modum communem qui modo humano in omnibus accommodatur, et non transcendit ordinarias gratiae regulas. Deinde vero secundum modos illos extraordinarios et praeternaturales de quibus tractant auctores theologiae mysticae. Nostra autem consideratio circa modum ordinarium potissimum versari debet. De quo sit in primis sequens propositio.

THESIS VII.

Ut iustus in accepta iustitia perseverare, in eaque proficere possit, necessarius ei est specialis instinctus Spiritus Sancti, identidem pro adiunctorum varietate per illustrationes mentis et motiones voluntatis superveniens. Huius porro instinctus connaturale receptivum est anima prout instructa donis, quae in hoc a virtutibus differre dicenda sunt, quod per virtutes perficitur homo ad agendum deliberate ex determinatione propriae voluntatis, per dona vero disponitur ad bene recipiendum inspirationes divinas de quibus Apostolus Rom. VIII-14: «Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei ».

Hic per prius nonnulla ex materia de gratia recolenda occurrunt, quae ad intelligentiam praesentium plurimum faciunt et sub compendio sequentium capitulorum recensebuntur.

Ut¹ Primo, homo in praesenti statu non potest sine gratia vitare peccatum, integram legem, etiam mere naturalem, observando. De quo videndae sunt definitiones Conciliorum in Enchiridio (i). Porro gratia cuius necessitas asseritur ad evitacionem peccati, est in primis, ut omnino dicendum videtur, *gratia habitualis cui infusae virtutes ut inseparabiles proprietates anne-*

(i) Apud Denzinger, n. 67-69, et 156-168.

cluntur. Suadetur ex can. 5 Concilii Milevitani: «Placuit ut < quicumque dixerit, ideo nobis *gratiam iustificationis* dari, ut < quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus < implere per gratiam, tanquam et si gratia non daretur, non < quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere di- < vina mandata, anathema sit». Item ex can. 13 Concilii Arau- sicam: : Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi *lper gratiam baptismi* non potest reparari; quod amissum, nisi < a quo potest dari non potest reddi. Unde Veritas dicit: si vos < Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis». Utrobique enim ne- cessitas adstruitur gratiae iustificationis seu gratiae baptismi, quae profecto habitualis gratia est. Et ratio magis obvia, quae etiam pro nunc sufficiet, sumi potest, ex hoc quod in praesenti humanae naturae conditione non est medium pro adultis, regu- lariter saltem loquendo (^, inter statum gratiae et statum peccati personalis. Sed perseverante statu peccati personalis, necessitate quadam morali necesse est ut homo identidem in nova peccata incidat, quia in hoc maxime statu voluntas est veluti recurva et ad bonum privatum quod est ultimus finis peccatoris, inclinata. Ergo ubi status peccati non tollitur nisi per gratiam habitualement, ipsa habitualis gratia est sine qua, secluso extraordinario et miraculoso adiutorio Dei, neque peccatum vitari, neque lex de integro potest observari. Maior ab omnibus datur. Con- sequentia est aperta. Minor vero sic declaratur a S. Thoma

(1) Dico, *regulariter saltem loquendo*, ut praescindatur a casu adulti cui nondum facta esset propositio revelationis et finis supernaturalis ad quem evocamur. Qui casus, quantumvis frequens, est tamen praeter normales condiciones quas supponit status naturae per Christum repa- ratae, quasque in praesenti disquisitione contemplamur. Caeterum, quod regulariter loquendo, non sit medium inter statum gratiae et statum peccati personalis, patet evidenter de omnibus adultis qui baptizati sunt in infantia. Patet quoque de caeteris quibus fuit sufficienter proposita revelatio, et de quibus intelligo doctrinam S. Thomae, Q. 24 de Verit, a. 12, ad 2um: «Non est possibile aliquem adultum esse in solo pec- < cato originali absque gratia, quia statim cum usum liberi arbitrii ac- < ceperit, si se ad gratiam praeparaverit, gratiam habebit: alias ipsa ne- < gligentia ei imputabitur ad peccatum mortale».

de verit, Q. 23, a. 12: «Voluntas peccantis, derelicto incom-
« mutabili bono, bono commutabili quasi fini adhaesit, et huius-
« modi adhaesionis vis et inclinatio in ea manet quousque ite-
* rato bono incommutabili quasi fini inhaereat. Et ideo quando
« homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod praece-
« denti electioni conveniat, repente fertur in illud per electio-
< nem, nisi multa deliberatione seipsum cohibeat. Nec tamen per
< hoc quod sic repente illud eligit, a peccato mortali excusatur,
« quod aliqua deliberatione indiget, quia deliberatio illa sufficit
« ad peccatum mortale, qua perpenditur id quod eligitur esse
< contra Deum. Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahen-
« dum eum qui est in peccato mortali. Non enim retrahitur ali-
« quis ab aliquo agendo in quod inclinatur, nisi in quantum illud
« sibi proponitur ut malum. Ille autem qui iam bonum incom-
« mutabile repudiavit pro commutabili bono, non iam existimat
« ut malum, a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati
« mortalis perficitur. Unde non retrahitur a peccando per hoc
« ipsum quod advertit aliquid esse peccatum mortale, sed oportet
< ulterius in considerando progredi quousque perveniatur ad
« aliquid quod non possit non existimare malum, sicut est mi-
« seria vel aliquid huiusmodi. Unde antequam tanta deliberatio
« fiat quanta requiritur in homine sic disposito ad vitandum
« peccatum mortale, praecedit consensus in peccatum mortale.
« Et ideo supposita adhaesione liberi arbitrii ad finem indebi-
< tum, non est in potestate eius quod vitet omnia peccata mor-
ti talia, quamvis unumquodque possit vitare si contra nitatur.
« Quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam delibera-
« tionem quanta requiritur, non tamen potest facere quin ali-
« quando ante tantam deliberationem praeveniat consensus in pec-
< catum mortale, cum impossibile sit hominem semper vel diu
« in tanta vigilantia esse, quanta ad hoc requiritur, propter
< multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispo-
« sitione non removetur nisi per gratiam (habitualement), per quam
« solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per cha-
< ritatem tanquam fini inhaereat». Haec S. Thomas, cuius ratio
ad hoc tandem reducitur : Ideo in praesenti naturae conditione

et statu necessaria est habitualis gratia ad vitandum mortale peccatum, quia ipsa sola tollit dispositionem ad peccandum moraliter insuperabilem, auferendo positivam deordinationem a Deo fine ultimo, et conferendo voluntati habitualement rectitudinem circa supremum illum terminum qui ei attingendus praefigitur.

Nunc autem ulterius progrediendo dicendum est quod eadem habitualis gratia rectificando liberum arbitrium per peccatum inclinatum et attenuatum, ipsum quoque elevat ad operationes deiformes, et ita quidem ut secundum sententiam quae longe verior videtur, absque superaddito gratiae adiutorio possit homo salutes actus ponere, et meritorie agere ad vitam aeternam. Quippe per dona habitualis gratiae constituitur potens conaturaliter operari in ordine supernaturali, sicut per naturam in ordine naturali. Atqui nemo sane dixerit hominem indigere speciali adiutorio ad quodlibet bonum naturalis ordinis opus. Ergo et idem proportionaliter dicendum de homine deiformi, cui ad sunt maxima et pretiosa donata per quae divinae naturae consors effectus est. Hinc Caietanus in Iam.2ae, Q. 109,3. 9: « Hic sensus, (*quod scilicet absque actualis gratiae adiutorio homo iustificatus nullum opus meritorium operari possit*), falsus est. « Quia homo, et sine gratia, ut prius probatum fuit, potest ali-
«quod opus moraliter bonum facere, et in gratia (habituali)
«constitutus habet ipsam gratiam sanantem et elevantem qua
«est potens operari opera bona etiam meritoria». Et infra, in fine articuli: «Stat quod homo ex sola gratia (habituali) potest
« ipsa gratia uti, bene faciendo et mala vitando, nunc et ad
<hoc> il).

(1) Animadvertite tamen quod in hac re, controversia facile reduceretur ad meram quaestionem de verbis. In nostra enim assertione nequaquam continetur negatio absolutae necessitatis earum Dei motionum, sine quibus nulla natura, nullus habitus in actum exire unquam potest. Unde si gratiae actualis nomine intelligas omnem prorsus motionem Dei ad opus salutare vel meritorium, verum erit quod ad omnes et singulos actus, etiam in iustis, actualis gratia requiritur. Si autem consideres quod motiones quae non augent facultatem boni operis, sed tantum physica necessitate ad exercitium supernaturalium habituum requi-

Verumtamen tertio, absit omnino ut specialia actualis gratiae auxilia in suggestionibus et inspirationibus Spiritus Sancti consistentia, iustis superflua esse asseramus. Nam ex hoc quod gratia habitualis est tum necessaria ut homo in praesenti statu possit peccatum vitare, tum etiam sufficiens ut possit meritorie operari, minime consequitur ipsam esse sufficientem ad evitacionem peccati et perseverantiam in iustitia semel accepta, *per fortum huius viae et laboriosi agonis tempus*. Et ratio principalis est quia per gratiam habitualement non restituitur naturae integritas, seu subiectio appetitus sensitivi ad rationem. Adhuc enim praevallet inclinatio concupiscentiae, adhuc relinquitur caro infirma et intellectus obscurus, quibus nisi speciali Dei auxilio subveniatur, inter tot occurrentia infirmitas carnis et obscuritas intellectus abducet liberum arbitrium a gratia, tollendo usum gratiae et trahendo ad carnalia vel ad ea quae expediunt secundum apparentiam infirmi visus. Et ideo, ut ait Angelicus in 1-2, Q. 109, a. 9, homo in gratia existens indiget auxilio actualis gratiae, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, propter conditionem status humanae naturae. Quae quidem etsi per gratiam sanetur quantum ad mentem, retinet tamen corruptionem et infectionem quantum ad carnem per quam *servit legi peccati*, ut dicitur Rom. VII-25. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. VIII-26, *quid oremus sicut oportet nescimus*. Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nosmetipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap. IX-14: *Cogitationes mortalium timidae, et*

runtur, non sunt aliquid *in genere doni* condistinctum ab ipsa habituali gratia, sed potius per modum unius cum ea computandum, (nam et in ordine naturati communes motiones Dei non habentur ut aliquid superadditum dono ipsius naturae): videbis quod ubi auxilium gratiae actualis ab auxilio gratiae habitualis dividitur, nomine actualis gratiae id tantum recte censebitur, quod addit supra vires prius in iustificatione collatas. Et sic nos loquimur in praesenti, dicendo iustum non indigere *speciali* auxilio actualis gratiae ad omnes et singulos actus salutare. Caeterum, amplior explicatio ad tractatum de gratia remittitur.

incertae providentiae nostrae. Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegatur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc, etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem*, et: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*, et caetera quae in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia fl). Atque hinc tandem enascitur necessitas specialis illius auxilii perseverantiae a Tridentino Sess. 6, cap. 13 et can. 22 asserti. Quod quidem auxilium nequaquam est ad omnes et singulos actus salutes, sed consistit in divinis instinctibus quibus identidem pro nata indigentia et variis circumstantiarum opportunitatibus, mens illustretur et voluntas instigetur.

Vide ergo analogiam inter iustum in via vitae aeternae nunc positum, et hominem quem quis fingeret in statu naturae purae constitutum, et etiam habituali dispositione bene se habentem ad finem suum naturalem. Certe nondum intelligeretur homo ille expeditus ad perseverandum in via boni operis naturalis; idque propter imperfectum statum rationis, cui ex defectu inhaerente conditioni naturae non integrae, (sumendo nunc integritatem in sensu theologico vocabuli), concupiscentiae lex dominatur. Indigeret ergo homo ille instinctu superiori supplente quod deest infirmitati rationis; qui tamen instinctus non esset gratia, sed esset ab auctore naturae Deo, cuius est cuncta quae creavit provide administrare, et ad proprios deducere terminos secundum proprium uniuscuiusque modum (2). Haec iam applica proposito, et cum proportionem ratiocinare. Nam homini in pura natura constituto respondet nunc homo effectus consors naturae divinae et civis

(1) Vide omnino Caietanum, in Commentario S. Thomae, loco citato.

(2) Iste instinctus Dei auctoris naturae, et naturae terminos non excedens, in praesenti providentia non datur, quia ad supernaturalem finem cuncta Dei auxilia nunc sunt ordinata, et hac de causa in ordine gratiae continentur. Unde ex morali illa impotentia quam catholica doctrina attribuit homini, servandi legem etiam naturalem sine motione gratiae, nequaquam sequitur, aut quod homo sit nunc intrinsece debilior quam fuisset in statu naturae purae, aut quod in statu naturae purae non potuisset absque gratia ad finem suum naturalem pervenire.

supernae Ierusalem. Habituali dispositioni qua ille prior supponeretur bene se habere ad finem naturalem, respondet nunc habitualis gratia, quam consequitur omnis comitatus virtutum infusarum. Denique necessitati instinctuum Dei naturae auctoris et provisoris ad perseverantiam in bono, respondet nunc, et multo magis, necessitas specialium instinctuum Spiritus Sancti, qui motiones gratiae dici consueverunt. Dico autem multo magis, quia ad actus naturae rationalis deficimus solum propter insubordinationem appetitus sensitivi. Sed ad actus deiformes deficimus etiam ratione imperfectae participationis naturae divinae, quae in nobis non est per essentiam, sicut per essentiam in nobis est natura rationalis propria homini in quantum huiusmodi.

Quaecumque autem dicta sunt de perseverantia in vita gratiae, facilem sane habebunt applicationem ad profectum in illa, quia ratio est eadem, nisi quod adhuc magis urget, cum plus omnino sit proficere, et praesertim insigniter proficere, quam simpliciter perseverare. Pulchre Bernardus super illa verba Cantorum: *Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum*, hanc ipsam divinorum instinctuum necessitatem sive ad perseverandum sive ad proficiendum in via spirituali exponit, inducens sponsam sic loquentem ad sponsum (1): « Propterea
« opus habeo trahi, quoniam refriguit paulisper in nobis ignis
« amoris tui, nec valemus a facie frigoris huius currere modo,
« sicut heri et nudiustertius. Curremus autem postea, cum red-
« dideris laetitiam salutaris tui, cum redierit melior temperies
« gratiae, cum Sol iustitiae iterum incaluerit, et pertransierit ten-
« tationis nubes quae hunc operire ad horam cernitur, atque ad
« lenem flatum aerae blandioris solito coeperint unguenta lique-
ri scire, et aromata fluere, et dare odorem suum. Tunc curremus,
« in odore illo curremus. Spirantibus, inquam, unguentis curremus,
« quoniam abscedet torpor qui nunc est, revertetur devotio, et iam
« non erit opus nobis ut trahamur, quippe odore excitatis ut sponte
« curramus. Nunc vero interim *trahe me post te*. Videsne illum
« qui in spiritu ambulat, nequaquam permanere in uno statu,

(1) Serm. 21 in Cantica, n. 4 et seq.

< nec eadem semper facilitate proficere, et quod non sit in ho-
 < mine via eius, sed quemadmodum ei Spiritus moderator prout
 «vult dispensat, nunc segnius, nunc alacrius, quae retro sunt
 «oblivisci, et ad anteriora sese extendere? Puto quod hoc ipsum
 4 si attenditis, vestra vobis experientia intus respondet quod ego
 «foris loquor. Ergo cum te torpore, acedia, vel taedio affici
 «sentis, noli propterea diffidere aut desistere a studio spirituali,
 «sed iuvantis require manum, trahi te obsecrans sponsae exemplo,
 «donec denuo suscitante gratia factus promptior alacriorque,
 «curras et dicas: *Viam mandatorum tuorum cucurri cum dila-*
niasti cor meum... Denique ne dixeris in abundantia tua: *Non*
 < *movebor in aeternum*, ne etiam illud quod sequitur dicere
 ;cum gemitu quidem cogaris: *Avertisti faciem tuam a me, et*
 «*factus sum conturbabis...* Ergo in die virtutis tuae noli esse
 «securus, sed clama ad Deum cum Propheta, et dic: *Cum de-*
 **fecerit virtus mea, ne derelinquas me.* Porro in tempore ten-
 < tationis consolare, et dic cum sponsa: *Trahe me post te, in*
 < *odorem unguentorum tuorum curremus.* Sic eris inter adversa
 «et prospera mutabilium temporum tenens quamdam aeternita-
 «tis imaginem, benedicens Dominum in omni tempore, proin-
 « deque vindicans tibi, etiam in huius nutabundi saeculi dubiis
 «eventibus certisque defectibus, perennis quodammodo incom-
 «mutabilitatis statum, dum te coeperis reformare in insigne illud
 «antiquum similitudinis aeterni Dei, apud quem non est trans-
 «mutatio nec vicissitudinis obumbratio». Caeterum impulsus
 ille qui a Spiritu est, multiplicibus modis datur, etiam secun-
 dum communes atque ordinarias gratiae leges. Quandoque enim
 maxime afficit interiorem sensum, sicut in iis motionibus quas
 speciali titulo visitationes Dei auctores vocant: *Quando cor no-*
strum visitas, inquit auctor Imitationis Christi, *tunc lucet ei ve-*
ritas, mundi vilescit vanitas, et intus fervet charitas. De repente
 aliquid tibi intus illucescit, supervenit quidam gustus rerum
 caelestium, insolita persuasio de fragilitate et inanitate eorum
 quae in mundo sunt, nescio quae suavitas delapsa a supernis,
 quasi quaedam mica cadens de mensa divitum seu beatorum,
 id demum quod in Apocalypsi vocat Ioannes *manna absconditum*

i

p:

q

t

animae peregrinanti in deserto huius viae immissum: tunc est consolatio Spiritus Sancti, et favorabilis aura inflans vela navicellae. Non tamen oportet ut spirituales instinctus semper sint cum tanto sensu interiori. Saepissime enim sese immiscent cogitationibus ordinariis, absque peculiari illa suavitate quam confert Spiritus Sanctus prout novit expedire. Semper tamen dant quo possit iustus in naufragoso mari rectum tenere iter, multiplices vitare scopulos, et ad portum pervenire.

Et de necessitate quidem motionum sive instinctuum gratiae hactenus satis. Qua autem ratione ad huiusmodi motiones perficiant nos dona Spiritus Sancti, iam superest declarandum.

Instinctus Spiritus Sancti dupliciter considerari potest: vel secundum se, vel secundum suum effectum. Si secundum se consideretur, est specialis motio in intellectu vel voluntate recepta, per quam facultas praedeterminatur ad actum indeliberatum spiritualis illuminationis vel spiritualis affectus. Si consideretur secundum suum effectum, sic nihil aliud est quam ille idem indeliberatus actus qui dicitur esse in nobis sine nobis: sine nobis quidem, quatenus minime procedit ex determinatione liberi nostri arbitrii; in nobis tamen et a nobis, tanquam a vitali principio sub praedeterminatione motionis divinae ipsum eliciente. Oportet igitur facultatem nostram esse in potentia tum ad recipiendum supernaturalem instinctum, tum ad eliciendum actum ad quem praedeterminat instinctus, quamquam haec duo, ratione quidem distincta, secundum rem idem sint.

Porro potentia illa in duplici iterum statu consideratur. Primo est potentia nuda, quam pure obedientialem recte appelles, cum scilicet facultas speciali habitu caret, quo sit positive disposita ad hoc ut instinctu supernaturali moveatur. Et tunc nihil exigentiae est in homine ad receptionem motionis spiritualis. Tunc etiam, si eiusmodi motio nihilominus detur, non connaturaliter recipitur, id est non tanquam in subiecto coaptato motioni, quod ex sibi propriis iam propendat in eam partem in quam

fert et rapit impulsio. Secundo est potentia positive habilitata per habitus donorum de quibus nunc loquimur: quorum formalis effectus est iustare et veluti adaptare facultates ad Spiritum Sanctum ut ad proprium motorem, in quacumque differentia seu genere spiritualium motionum. Ex quo fit ut homini instructo huiusmodi habitibus, debitae iam sint spirituales inspirationes, et quidem de lege constanti atque ordinaria. Fit etiam ut superni instinctus iam recipiantur tanquam in mobili appropriato, subintrando cum ea connaturalitate et familiari persuasibilitate quae non potest abesse ubi Spiritui moventi similis est animae dispositio (x). Proinde sic se habent dona ad actus qui eliciuntur ex recepta suggestionem Spiritus Sancti, sicut se habent infusae virtutes ad actus salutare qui fiunt ex deliberatione nostri arbitrii, pro quanto scilicet virtus influsa efficit animam connaturale principium actuum salutarium, donum vero connaturale receptivum divinorum instinctuum.

Non ergo sic intelligenda sunt quae de donis nunc dicuntur, quasi illustrationes et inspirationes gratiae in iis solis esse possent qui donorum habitibus sunt ornati; nim sicut ante infusionem virtutum dantur liberi actus supernaturales, ita et ante infusionem donorum spirituales motiones. Et re quidem vera, dona sunt gratiae habituali inseparabiliter annexa, cum per illa comparetur anima ad Spiritum Sanctum ut ad motorem familiarem atque inhabitantem. Unde iis omnino destituuntur peccatores, qui tamen inspirationes gratiae sine dubio recipere possunt et recipiunt velut necessarium principium praeparationis ad

(1) Huc aliquo modo facit quod dicitur in regulis pro discretionem spirituum : « Eorum qui progrediuntur in bono salutis animis, se insinuat «uterque spiritus (bonus et malus) diverso modo. Bonus quidem leniter, placide, ac suaviter sicut aquae stilla in spongiam illabens ; malus «vero duriter, implacide, et violenter, cum strepitu quodam sicut imber «decidens in petram. Illis autem qui in dies tendunt in deterius, oppositum prorsus usuvenit. Cuius sane diversitatis ratio est, quatenus spiritui utrilibet similis est vel dissimilis animae ipsius dispositio. Si enim «contrariam sibi eam alteruter spiritus invenerit, cum strepitu et pulsu «ei se coniungit; si conformem vero, tanquam in propriam et apertam «domum subit cum quiete».

justificationem, dicente Tridentino, Ses. 6, can. 3 : « Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione hominem « credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet ut « ei justificationis gratia conferatur, anathema sit ». Sed id demum inter iustum et peccatorem distat, quod iustus prae peccatore habet in se habitualia principia exigitiva motionum gratiae, quae etiam habilitant ipsum in ratione mobilis bene dispositi ad omnem impulsum primi motoris ac ductoris mentium in vitam aeternam fl).

Ex dictis intelliges primo, quomodo et quo sensu donantur in adiutorium virtutum. Quatenus scilicet actus donorum faciunt quam maxime ad firmandum liberum arbitrium ne deficiat ab operando secundum virtutes, quia sunt quaedam illuminationes pellentes tenebras animae, et quidam impulsus ad superanda omnis generis impedimenta. – Item intelliges quomodo et quo sensu virtutes theologicae dicantur praeminere donis tanquam eorum radices. Si enim dona perficiunt animam ad hoc ut sit bene mobilis a Spiritu Sancto inhabitante et familiariter movente, praesupponunt sane id quo primo anima ei unitur. Prima autem unio est per fidem, spem, et charitatem. Unde virtutes istae sunt natura priores donis, et omnia dona pertinent ad has tres virtutes sicut quaedam earum derivationes, ut dicitur art. 4 huius quaestionis ad 3^o. – Intelliges denique qui fiat ut licet dona non ad solos actus heroicos sint ordinata, illi tamen actus qui in sublimiori eminent perfectionis gradu, peculiari quadam ratione ad dona referantur. Hoc enim ideo est,

IT

(i) «Quicumque Spiritu Dei aguntur, id est reguntur sicut a quodam ductore et directore; quod quidem in nobis facit Spiritus, in quantum illuminat nos interius quid facere debeamus... Homo autem spiritualis non solum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a Spiritu Sancto movetur; ideo plus intelligendum in eo quod dicitur: *Quicumque Spiritu Dei aguntur*. Illa enim agi dicuntur, qui quodam superiori instinctu moventur... Homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum». S. Thomas, Comm. in Rom. VIII-14.

quia si virtutes non excitarentur seu adiuventur per specialem et familiarem instinctum Spiritus Sancti, nusquam in tantam sublimitatem erumperent, propter tot ac tanta obstacula quae perfecto earum exercitio afferunt et infirmitas carnis et obscuratio intellectus. Et in hoc sensu S. Thomas art. i huius quaestionis, allata prius auctoritate Philosophi dicentis quod his qui moventur per instinctum divinum non expedit consiliari secundum rationem humanam, quia moventur a meliori principio, subdit: « Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum », pro quanto scilicet virtutes separatim accipiuntur ab adiutorio donorum.

THESIS VIII.

Septem numerantur dona partim ad intellectum et partim ad voluntatem pertinentia, quibus duplex competit exercitii modus, ordinarius nempe et extraordinarius, secundum diversitatem multiformis operationis Spiritus Sancti qui ex libero potestatis arbitrio spirat ubi vult, et singulis partitur prout vult.

Divini instinctus de quibus hactenus sermo, ad illustrandam mentem et movendum affectum sunt ordinati; unde necesse est ut correspondentes donorum habitus in intellectu sint et in voluntate. Insuper ut in superioribus iam praemissum est, dupliciter contingit animam moveri divinitus, vel secundum communes regulas quae ordini naturali per omnia accommodantur, vel secundum rationes quasdam consuetum ordinem transcendentes. Et ad utrumque modum eadem dona quantum de se est, se extendunt. Duo igitur in praesenti praestanda sunt. Primo oportet exponere distinctivam rationem singulorum donorum sive ad intellectum sive ad voluntatem pertinentium, et deinde circa extraordinarium modum exercitii eorumdem nonnulla insinuare. Dico autem insinuare potius quam explanare, ne in mysticae theologiae campum profanam falcem mittere videamur.

I. - De donis ad intellectum pertinentibus. - Dona ista sunt numero quatuor, et primo occurrit donum *intellectus*, quod iuxta etymon vocis *intelligere*, id est legere intus, ad penetrationem veritatis fidei ordinatur. Penetratur autem veritas fidei dupliciter. Uno modo quantum ad credibilitatem articulorum, alio modo quantum ad substantiam eorundem. Quantum ad credibilitatem quidem, cum mens videt esse eis firmissime adhaerendum, et a tanta adhaesionis firmitate minime recedendum propter ea quae in contrarium exterius apparent vel apparere possunt. Quantum ad substantiam vero, prout possibile est durante statu viae, cum percipit revelatas mysteriorum rationes, necnon et connexiones, analogias, consequentias, multiplicesque convenientias. Et quamvis ad haec omnia per studium vel doctrinam ab aliis hominibus acceptam pateat accessus, altiori tamen et longe salubriori modo per operationem doni sub instinctu Spiritus Sancti. Quo fit ut quandoque inveniantur rudes et illitterati homines, magis quam theologorum doctissimi, in fide radicati et illuminati, de quibus accipitur illud Imitationis Christi l. 3, c. 43: «Ego sum qui clariorem intelligentiam parvulis «tribuo quam ab homine possit edoceri. Ego sum qui humilem «in puncto elevo mentem, ut plures aeternae veritatis capiat «rationes quam si decem annis studuisset in scholis». Itaque per donum intellectus disponimur ad spirituales suggestiones quae sunt in intuitionem veritatis.

Sed praeter intuitionem veritatis, est et iudicium de veritate ex quodam gustu et sapore ipsius. < Hoc ergo iudicium, «inquit S. Thomas (*), quantum ad res divinas, pertinet ad «donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad «donum scientiae: quantum vero ad applicationem ad singularia * opera, pertinet ad donum consilii». - Igitur donum *sapientiae* circa divina versatur, sicut cum per internam motionem iudicat

anima quam bonum sit adhaerere Deo superincomprehensibili, superluminosissimo, superpulcherrimo, et superamabilissimo, atque inde descendens ad creata, ex eodem sapore divinorum iudicat universa terrena Dei intuitu esse spernenda: Quid mihi est in caelo, et a te quid volui super terram? Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum. – At donum *scientiae* directe versatur circa creaturas, iudicans ex quadam quoque sapida cognitione, de perfectionibus et defectibus earum. De perfectionibus quidem, sicut cum sub instinctu Spiritus Sancti anima aestimat perfectiones omnes quae hic conspiciuntur, nihil aliud esse quam rivulos quosdam summae pulchritudinis Creatoris, in quo tanquam in fonte indeficientissimo, simpliciter et perfecte unitum est quidquid in creaturis est sparsim, divisim, et incomplete. De defectibus vero, sicut cum aestimat quam sint fragilia et caduca omnia quae mundus amat et quaerit, quam inania hominum indicia, quam inconsistens omnis gloria quae secundum ipsos est, quam vanum commoveri omni vento volantium verborum, vel aurem praebere male blandienti sirenae, quam tutius converti introrsus ad Deum in quo solo pax et requies. – Denique donum *consilii* singularia agibilia pro obiecto habet, pro quanto scilicet moveri debet homo a Spiritu Sancto ad iudicandum de his quae occurrunt vel servanda vel fugienda in salutis via. « Quia enim humana ratio non potest comprehendere singularia «et contingentia quae occurrere possunt, fit quod *cogitationes* « *mortalium sint timidae, et incertae providentiae nostrae*, ut dicitur Sap. IX-14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii « dirigi a Deo qui omnia comprehendit, quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto » (1). Unde hoc donum respondet prudentiae sicut ipsam adiuvens et perficiens. Et haec quidem de donis pertinentibus ad intellectum.

II. – De iis quae pertinent ad voluntatem. – Dona ista sunt numero tria. Primum est donum *pietatis*, ordinatum ad supernos instinctus quibus afficimur ad ea quae Dei sunt, et cultus

(1) S. Thom. 2-2, Q. 52, a. 1 ad ium.

eius, et servitii eius, necnon et ad omnia quae propter Dei reverentiam proximo sunt impendenda. Nam * pietas secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere Scripturae sive intellectae sive non intellectae, sicut Augustinus dicit de doctr. christ. 1. 2, c. 7. Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis fl) ». Unde donum pietatis respondet virtuti iustitiae et dirigit in communicationibus quae sunt ad alterum. In his vero quae sunt ad seipsum, dirigitur homo per duo dona fortitudinis et timoris. Primo quidem per donum *fortitudinis*, quod est contra timorem periculorum, contra respectum humanum, contra terrores omnis generis quibus a via salutis retrahimur. « Quandoque non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula. Sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, cum perducit eum ad vitam aeternam quae est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens, et secundum hoc fortitudo donum Spiritus Sancti ponitur. Dictum est enim supra, quod dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto... Dare fiduciam evadendi quaecumque pericula, hoc pertinet ad fortitudinem quae est donum Spiritus Sancti (-) ». Deinde vero per donum *timoris*, quod est contra delectabilium illecebras, ne eat homo post concupiscentias suas. « Temperantiae etiam correspondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, secundum illud Psalm, j 18 : *Confige timore tuo carnes meas*. Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum cuius offensam vitat, et secundum hoc correspondet virtuti spei... Secundario autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime * autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae

(1) Ibid. Q. 121, a. i ad 3^o.

(2) S. Thom. Q. 139, a. 1 in corp, et ad

« maxime alliciunt, circa quae est temperantia, et ideo temperantiae etiam corresponde! donum timoris (1) ». Haec de donis pertinentibus ad voluntatem.

Sequitur iam consideratio de modo quo dona in exercitium veniunt. Et in modo quidem ordinario Spiritus Sanctus scse ordini naturae accommodat, occasionem illuminandi animam sumens ex circumstantiis exterioribus quae nostras excitant cogitationes, ex discursibus quod in meditatione formamus, ex auditu praedicationis verbi divini, ex lectione librorum spiritualium, ex eventibus omnis generis qui nos in bonam vel malam partem afficiunt, atque ita porro. Insuper nonnisi ad ea agenda movet quae sunt in dictamine simplicis rationis communibus fidei regulis illustratae. Et de hoc modo nihil speciale occurrit addendum. Nunc autem alius est modus, isque plane extraordinarius, qui etsi ad sublimem etiam sanctitatem nequaquam necessarius dicendus sit, ut plurimum tamen in iis quos gratia Dei ad summa perfectionis culmina evocat invenitur.

Porro modus ille potissimum consideratur in extraordinaria contemplatione, hoc est in oratione *quietis*, *unionis simplicis*, *unionis extaticae*, *et unionis consummatae*: quae omnes orationis species sub nomine generico contemplationis infusae veniunt, et in donis intellectus, scientiae, et sapientiae, suum principium elicativum habent (2). Sed cum alias Spiritus Sanctus, cuius instinctus ad exercitium donorum semper requiritur, non moveat nisi conformiter ad proprium nostrum operandi modum, hic elevat animam ad operationes quae *etiam quoad substantiam actuum* transcendunt humanam facultatem. Quippe operatio intellectus dependet ex duobus: primo ex lumine intellectuali, deinde ex specie intelligibili, id est ex obiecto prout intelligibiliter unitur

(1) Ibid. Q. 141, a. 1 ad 3um.

(2) Cf. Meynard O. P., *Traité de la vie intérieure*, Tom. 2, c. 2; *Des principes formels clicitifs de la contemplation extraordinaire*, ubi copiosam invenies segetem testimoniorum ex probatissimis auctoribus theologiae mysticae.

intellectui, eique applicatur. Hic igitur Spiritus Sanctus non solum praedeterminat mentem ad intelligendum secundum speciale lumen doni, (ita scilicet ut species intelligibiles menti inexistentes veniant nihilominus in naturalem usum, et consueto ordine de thesauro memoriae depromantur), verum etiam sua operatione immediata species ipsas in mente imprimit, vel certe ordinat sine ullo discursu contemplantis (x). Quin imo infundit quandoque species longe diversas ab eis quas ex phantasmatibus naturaliter acquirimus, eiusdem scilicet ordinis cum illis quibus intelligunt angeli vel animae separatae (1). Unde Dionysius Carthusianus l. i de Contempl. a. 12: « Inter mentem angelicam et humanam
« ista assignatur distinctio, quod mentes angelicae ac supernae
« simplici apprehensione atque intuitu veritatem conspiciunt. Mens
« autem humana ad simplicis veritatis intuitum quodam processu
« ac discursu ex multis proficiscitur ac pertingit. Sed hoc locum
« habet in contemplationibus ad quas ab inferiori per rationis
« inquisitionem ac studium pervenitur; non autem in contempla-
« tionibus quae Spiritu Sancto desuper radiante coelitus infun-
« duntur, Deo mentem supematuraliter tangente, ungente, ac
« illustrante (3). Nempe in talibus habet se mens humana ange-
« lico modo, et a magno Dionysio deiformis vocatur, quia sim-
« plici ictu ac coeliformi conspectu veritatem dignoscit». De his divine scripsit S. Teresia quasi e tertio coelo redux, et quoquo potuit modo, arcana referens quae ibi audierat et viderat.

(1) «Agens in infusa contemplatione dicitur *divina patiens*, quatenus
« sic se habet suaviter ac pacifice, quod etsi vere agat, (nam contem-
« piari est vitaliter agere), actus tamen eius ita sunt delicati, tranquilli,
« et suavissimi, ut potius eos recipere quam elicere videatur, et potius
« iucunde pati quam agi». Thomas a Valgornera, apud Meynard l. c. cap. 1.

(2) « Ad modum qui est naturalis angelo, et supra naturam ho-
« minis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpae, sicut in
« viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur». S. Thom.
in II, Dist. 23, q. 2, a. 1.

(3) Intellige *supematuraliter*, id est, supra et praeter communes re-
gulas, pro quanto modus ille, tametsi supra naturam angeli non sit, est
omnino supra naturam hominis.

Non tamen in solo genere contemplationis extraordinarius ille modus exercitii donorum attenditur, sed invenitur etiam per ordinem ad agibilia, ut cum divinitus inspiratur homini agere ea quae secundum solas prudentiae regulas vel non licent vel non expediunt. Exemplum habes quoad dona consilii necnon et fortitudinis, in facto S. Apolloniae quae comprehensa ut propter Iesu Christi fidem combureretur, cum paulisper quasi deliberans quid agendum esset, stetisset, e carnificum manibus elapsa, alacris in ignem sibi paratum, maiori Spiritus Sancti flamma intus accensa, ex sese semetipsam iniecit. Item in facto S. Catharinae Senensis ea aggredi praesumentis, quae nec conditio, nec sexus, nec aetas ferebant, sicut cum in gravissimis Ecclesiae negotiis sese intromisit, pro restitutione S. Sedis in Urbe plurimum adlaboravit, ad Cardinales qui ab Urbano VI defecerant et nova electione magno schismati principium dederant, minaces misit litteras, etc. Neque enim haec sunt quae secundum communes regulas virginem Christianam decent, praesertim vix triginta annos natam. Sed nulla lege tenetur Spiritus Sanctus. Ipse enim est qui ignobilia et contemptibilia mundi eligit ut confundat fortia: *ea quae non sunt* ait Apostolus, *ut ea quae sicnt, destrueret.*

QUAEST. LXIX-LXX.

DE BEATITUDINIBUS ET FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI

Postquam de donis egit S. Thomas, corollarii instar subiungit doctrinam de beatitudinibus et fructibus, utpote quae ad dona et virtutes se habeant sicut actus ad habitus.

Beatitudines evangelicae (Matth. V, 3-10) sunt excellentes quaedam *virtutum sub adiutorio donorum operationes*, per quas conscendit homo et appropinquat ad terminum beatitudinis aeternae, quin imo in praesenti etiam, quamdam eius veluti delibationem consequitur et gustat. Unde in eis aliqua ponuntur per modum meritorum, et ista sunt propria huius vitae. Aliqua vero ponuntur per modum praemiorum meritis correspondentium, et

ista ad solam futuram vitam pertinent secundum sui consummationem, quamvis, secundum aliqualem inchoationem in viris perfectis habeantur ante tempus aeternae gloriae, tamquam in arboribus qui primo vere non solum virescunt frondibus, sed et primordia fructuum iam incipiunt proferre.

Porro ratio enumerationis eorum quae ponuntur per modum meriti, haec est. Triplicem beatitudinem assignaverunt Philosophi, secundum triplicem vitam: voluptuosam (*Epicurei*) activam (*Stoici*), et contemplativam (*Platonici et Peripatetici*). – Sed in primis beatitudo vitae voluptuosae est falsa, et rationi contraria, impedimentum beatitudinis verae. Ideo Dominus prius removet vitam voluptuosam, per commendationem eorum omnium quae ad vitam purgativam spectant, et triplici concupiscentiae directe opponuntur: *paupertatis scilicet spiritus*, quae opponitur concupiscentiae oculorum; *mansuetae humilitatis*, quae opponitur superbiae vitae; tum denique *luctus*, qui opponitur concupiscentiae carnis. – At non satis est remove prohibens; unde recto ordine statim veniunt ea quae positive faciunt ad prosecutionem finis. Et ista sunt opera vitae activae, in qua quidem etsi non sit beatitudo ipsa, ut falso Stoici opinati sunt, est tamen via ad beatitudinem. Vita autem activa consistit in iis quae proximis exhibemus, vel ex debito, vel ultra rigorosi debiti mensuram. Ideo duae beatitudines sequentes ponuntur *esuries et sitis iustitiae*, tum *exercitium misericordiae*. Ultimo demum, post vitam purgativam qua removetur beatitudinis impedimentum, et vitam activam qua in via beatitudinis proceditur; venit vita contemplativa in cuius perfecta consummatione consistit ipsa beatitudo. Proinde illa quae ad hanc vitam pertinent non praedicantur per modum viae, nec per modum meritorum, sed eorum loco ponuntur effectus duarum vitarum praecedentium disponentes hominem ad aeternam contemplationem Dei in societate sanctorum. Atqui ad hoc ipsum duo nos habilitant. Primo *munditia cordis* quae effectus est vitae purgativae, et praeparat oculum mentis ad videndam lucem supersubstantialem. Secundo *mos pacificus* qui in vita activa acquiritur, dum omnibus suis proximis consentit homo secundum rectam ordinis regulam, neminem turbando,

DE BEATITUDINIBUS ET FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI

neminem laedendo, sed magis omnibus benefaciendo. Huiusmodi namque mos pacificus praeparat animam ad ingressum illius civitatis in qua non est modus beatitudinis monasticae, si dicere fas sit, sed potius politicae, pro quanto scilicet Deus ibi erit commune bonum in quo summa consensione omnes ad invicem cohaerebunt, et singulus quisque de aliorum beatitudine, non secus ac de sua propria, felix existet. Haec est pax, haec societas sanctorum, cui propterea inditum est nomen Jerusalem, quod interpretatur visio pacis. – Talibus igitur operum meritis scala beatitudinis conscenditur: in quorum singulis distinguit S. Thomas art. 3 huius quaestionis, id ad quod perficit *virtus*, et id ad quod perficit *donum*. Sed iuxta superius praemissa, distinctio non est accipienda tanquam per membra se invicem excludentia, quasi donum non haberet influere in communia etiam opera virtutis, et virtus non requireretur ad executionem sublimiorum operum ad quae impellunt dona. Quippe ista sublimiora opera peculiari quadam ratione attribuuntur donis propter rationem iam dictam in thesi 7 § 2, *Intelliges tertio*.

Tandem considerabis quomodo singulis mysticae scalae gradibus respondeat ipsa beatitudo, quae variis nominibus symbolisque significatur, iuxta analogiam eius quod positum est in merito. De quo vide S. Thomam art. 4. Specialiter vero observabis qualiter omnia praemia durante hac praesenti vita, quodammodo in sanctis iam inchoantur. « Nam regnum coelorum potest intelligi perfectae sapientiae initium secundum quod incipit in eis
« spiritus regnare. Possessio etiam terrae significat affectum bonum animae quiescentis in stabilitate haereditatis perpetuae per
« terram significatae. Consolantur autem in hac vita, Spiritum
« Sanctum qui paracletus, id est consolator dicitur, participando.
« Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit
« Ioan. IV-34: *Meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui
« misit me*. In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei. In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac
« vita, qui motus suos pacificant, ad similitudinem Dei accedentes,
« filii Dei nominantur. Tamen haec perfectius erunt in patria ».

§ 2.

Quoad fructus Spiritus Sancti nota quod in corporalibus fructus dicitur id quod ex planta producitur, quando ad maturitatem pervenit, et quamdam in se continet suavitatem. A corporalibus autem transfertur ad spiritualia, et speciatim ad operationem, pro quanto operatio est actus operantis, et delectationem habet si sit conveniens operanti. Nunc ergo si operatio hominis procedat ab homine secundum propriam facultatem suae rationis, sic dicitur hominis fructus. Si autem procedat ab homine secundum altiore virtutem, id est divinam, sic dicitur fructus Spiritus Sancti, quasi cuiusdam divini seminis germinatio, secundum illud i Ioan. III–9 : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non Jacit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

Inter beatitudines et fructus hoc discrimen ponit S. Thomas: «Ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis « ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde « omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. < Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera in quibus homo « delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae « etiam ratione suae perfectionis magis attribuuntur donis quam « virtutibus ». De fructibus autem quos Apostolus enumerat, Galat. V, 22-23, vide ipsum S. Thomam, Q. 70. a. 3.

TOTIUS DISPUTATIONIS CONCLUSIO

Hactenus de variis habituum infusorum categoriis per ordinem dictum est, et nullus inventus est locus divisioni illi quam recentissimi quidam novatores introduxerunt, statuantes duas virtutum categorias, alteram earum quas *activas* vocant, alteram earum quae *passivae* ab eis appellantur. Quid autem per activas, quid per passivas virtutes in eorum systemate intelligendum sit, non ita ratum fixumque est, quanquam omnibus modis veritati hdei et sinceritati evangelii Oane derogetur.

Et si quidem quosdam huius scholae magistros audias, per activas virtutes designari viderentur virtutes naturales studio et opera ipsius hominis acquisitae; per passivas vero, virtutes supernaturales quae ex divina infusione sunt. Sed in hoc loquendi modo, primo quidem a sanorum verborum forma omnino receditur, quia si ratione infusionis attribuitur virtutibus passivitas, eodem iure, ut iam in Prooemio notatum est, voluntas deberet potentia passiva appellari, utpote quae nobis sit congenita, non studio et exercitio comparata, sed existens a natura. Deinde vero, quod longe gravius est, in purum naturalismum seu rationalismum praeceptum est lapsus, cum sic intellectas virtutes activas anteponunt passivis, et praetensam inferioritatem catholicorum respectu protestantium et incredulorum non erubescunt inde repetere, quod in Ecclesia culturae virtutum naturalium aut nullus aut non sufficiens locus detur. Unde Leo XIII in litteris, apostolicis ad Cardinalem Gibbons, 22 Ian. 1899: «Qui nova
«sectari adamant, naturales virtutes praeter modum efferunt,
«quasi haec praesentis aetatis moribus ac necessitatibus respon-
«deant aptius, iisque exornari praestet, quod hominem paratio-
«rem ad *agendum* ac strenuiorem faciant. Difficile quidem in-
«tellectu est, eos qui Christiana sapientia imbuantur, posse
«naturales virtutes supernaturalibus anteferre, maioremque illis
«efficacitatem ac fecunditatem tribuere. Ergone natura, acce-
«ndente gratia infirmior erit quam si suis ipsa viribus permittatur?
«Num vero homines sanctissimi quos Ecclesia observat palamque
«colit, imbecilles se atque ineptos in naturae ordine probavere,
«quod christianis virtutibus excelluerunt? » Et haec quidem er-
roris forma aperte nos revocat ad paganismum.

Proinde aliis emollire verba curae fuit. Qui non ita crude naturales virtutes praeconizant, sed in virtutibus quas Christianas dicere volunt, generatim distinguunt eas quae decent homines sui iuris effectos, temporibusque nostris apte conveniunt, ab illis quae in humilitate, obedientia, abstinentiave consistentes, praesenti aetati non amplius quadrant, utpote facientes hominem repuerascere et a dignitate viri degenerare. Sed sub hac quoque forma crux Christi evacuatur, et funditus evertitur Evangelium.

JJ

c./

--

Quare hunc etiam modum configit Leo XIII ubi supra: «Cum
 « hac de naturalibus virtutibus sententia, ait Pontifex, alia co-
 « haeret admodum, qua Christianae virtutes universae in duo
 «quasi genera dispertiuntur, in passivas, ut aiunt, atque activas;
 « adduntque illas in elapsis aetatibus convenisse melius, has cum
 « praesenti magis congruere. De qua quidem divisione virtutum
 «quid sentiendum sit, res est in medio posita; virtus enim quae
 « vere passiva sit, nec est nec esse potest... Christianas autem
 « virtutes, alias temporibus aliis accommodatas esse, is solum velit
 « qui Apostoli verba non meminerit: *Quos praescivit, hos et
 e praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*. Magister et
 « exemplar sanctitatis omnis Christus est: ad cuius regulam
 « aptari omnes necesse est, quotquot avent beatorum sedibus
 « inseri. Iamvero haud mutatur Christus progredientibus saeculis,
 «sed *idem heri, et hodie, et in saecula*. Ad omnium igitur aeta-
 « tum homines pertinet illud: *Discite a me quia mitis sum et
 « humilis corde*; nulloque non tempore Christus se nobis exhibet
 «*factum obedientem usque ad mortem*; valetque quavis aetate
 « Apostoli sententia: *Qui sunt Christi, carnem suam crucifixe-
 « runt cum vitiis et concupiscentiis suis*. Quas utinam virtutes
 « multo nunc plures sic colerent, ut homines sanctissimi praete-
 « ritorum temporum! Qui demissione animi, obedientia, absti-
 « nentia, *potentes* fuerunt *opere et sermone*, emolumento maximo,
 « nedum religiosae rei, sed publicae ac civilis ».

i)

Ergo omnino respuenda tanquam Evangelio et revelatae
 veritati contraria, selectio circa Christianas virtutes quarum cul-
 tura olim expediebat, et nunc progressu facto, homineque ad
 maturitatem virilitatis perducto, non expedit amplius. Respuenda
 pariter virtutum divisio in passivas et activas. Quod si habitibus
 donorum Spiritus Sancti denominatio passivitatis non absurde
 forsitan tribueretur, hi tamen minime computantur inter virtutes
 proprie dictas quae solae sunt principium elicitivum actus liberi
 et meritorii. Unde in virtutibus ipsis non alia distinctio valet
 praeter eam qua dispertiuntur in theologicas et morales, et ita
 quidem ut absoluta principalitas reponatur penes theologicas, ad
 quarum specialem considerationem iam oportet accedere.

*1
1

DE VIRTUTIBUS THEOLOGALIBUS IN SPECIE

(IIa - IIae, Qq. 1-27).

Post communem considerationem de virtutibus, necesse est ad speciales monographias descendere. Et prae primis considerandae sunt singillatim virtutes théologales, in quibus, teste Augustino Enchirid. c. 4, totius substantia religionis reponitur. « Haec enim maxime, inquit, in religione sequenda sunt ». Caeterum tripartita divisio novae huius disputationis sponte sua consequitur.

CAPUT PRIMUM

DE FIDE

Circa fidem theologicam dicendum primo de eius obiecto, secundo de actu, tertio de habitu.

Verumtamen, priusquam ad singulorum explicationem veniatur secundum ordinem quaestionum S. Thomae, plurimum iuvabit generalia quaedam praemittere, de quibus in toto tractationis decursu frequens erit usus, et quorum accurata notio ubique praesupponetur. Haec autem ad tria reducuntur: **Primo** de evidentia et variis divisionibus eius. **Secundo** de eo in quo

sita est credendi ratio, deque multiplicibus modis quibus ly *credere* dici potest et dicitur. Tertio de credibilitate quae intellectui affulgere debet praevie ad actum illius fidei de qua nunc sermo.

De evidentia et variis divisionibus eius.

Evidentia, ut omnes norunt, quamdam importat perspicuitatem qua obiectum praesto est menti, et se ei intuendum porrigit. Ad rem Augustinus, epist. 147, n. 7: «Creduntur illa
« quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum quod eis
« testimonium perhibetur. Videntur autem quae praesto sunt;
« unde et praesentia nominantur vel animi vel corporis sensibus ». Quae Augustini verba exponens S. Thomas, Quaest 14 de Verit. a 9, observat rem non indigere declaratione quantum ad ea quae praesto sunt corporis sensibus, quia ibi manifestum est quid praesto sit sensibus, et quid non. « Sed in sensibus animi, inquit, quid praesto esse dicatur, magis latet. Illa tamen praesto
« esse dicuntur intellectui, quae capacitatem eius non excedunt,
« *ut intuitus intellectus in eis figatur*. Talibus enim aliquis as-
« sentitur, non propter testimonium alienum, sed propter testi-
« monium proprii intellectus». Evidentia igitur nihil aliud erit quam obiectiva enuntiati veritas, sive connexio praedicati cum subiecto prout menti affulgens et in conceptu eius elucens, ita ut homo iudicet aliquid convenire rei vel non convenire, innixus sui proprii intellectus testimonio.

Porro evidentia multifariam distingui potest. Potissimum autem attendenda divisio eius, tum quoad modum quo est in intellectu, tum quoad esse quod reddit praesens intellectui.

i. - Divisio evidentiae quoad modum quo est in intellectu. - Non a longe quaerenda distinctio est, quandoquidem continuo experimur, evidentiam esse in nobis vel perfectam, vel adhuc imperfectam. Est in statu perfecto, quando veritas plene intellectui applicatur, ita ut intellectus sponte et necessario ra-

piatur in assensum, omni possibilitate quomodolibet dubitandi prorsus ablata (r). Est autem in statu adhuc imperfecto, quando videntur quidem firma admittendae veritatis motiva, eaque certo assensu digna, sed simul concurrunt difficultates in oppositum, quae vel nullo modo vel non satis a nobis dilui possunt: qua-

(1) Haec evidentia communiter habetur quoad prima et immediata principia quae demonstrari nec debent nec possunt. Communiter quoque habetur quoad res demonstrabiles, ab iis qui demonstrationem capiunt, in certis materiis quae nostro intellectui magis proportionantur, et praesertim in mathematicis. Ibi enim medium demonstrationis est unum, homogeneous, incomplexum. Ibi obiectum humanae menti maxime adaptatur, utpote ex aequo tam rationi quam imaginationi subiaccens. Ibi denique conclusiones nunquam habent aut habere possunt quamlibet apparentem oppositionem, aut cum factis experientiae aut cum principiis a priori Quo fit ut nequeant ab extrinseco occurrere difficultates quae consequentiarum legitimitatem vel minimum obscurent. Ad rem S. Thomas in Boetium de Trin. Q. 6, a. 1, q. 2: «Cum (scientia) mathematica sit «media inter naturalem (id est physicam) et divinam, ipsa est utraque «certior. Naturali quidem, quia eius consideratio est a motu et materia «absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur. Ex «hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, a pluribus «dependet, scilicet a consideratione materiae et formae, et dispositio- «num materialium, et proprietatum quae consequuntur formam in ma- «teria. Ubi cumque autem ad aliquid cognoscendum oportet considerare «phira, est difficilior cognitio. Ex hoc vero quod eius consideratio est circa «res mobiles, et quae non uniformiter se habent, eius cognitio est mi- «nus firma, quia eius demonstrationes ut in maiori parte sunt, ex hoc quod «contingit aliquando aliter se habere. Et ideo, quanto aliqua scientia «magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut me- «dicina, alchimia, et moralis, minus possunt habere de certitudine prop- «ter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, «et propter eorum variabilitatem. — Est autem processus mathemati- «cus certior quam processus divinae scientiae, quia ea de quibus est «scientia divina, sunt magis remota a sensibus a quibus nostra cognitio «ortum sumit. Mathematica autem ipsa sub sensu cadunt, et imagina- «tioni subjacent, ut linea, figura, numerus, et huiusmodi. Et ideo intel- «lectus humanus a phantasmatibus accipiens, facilius eorum cognitionem «accipit, et certius, quam cognitionem intelligentiae alicuius, vel etiam «quidditatem substantiae, potentiam et actum, et huiusmodi. Et sic patet «quod mathematica consideratio est faciliior et certior quam naturalis et «theologica, et multo plus quam aliae scientiae operati vae, et ideo ipsa

I
a
|
I
|
9
|
il
9
;|
fl
;«
n

||
||
!

J
j
I

j

|

|

tenus scilicet, etsi appareat difficultates eiusmodi (si recte perpendantur) non elidere rationum firmitatem, et non posse generare nisi imprudentem atque irrationabilem formidinem, adhuc tamen aliquid obstat quominus sua perspicuitate veritas mentem omnino constringat ac necessitet (*).

« maxime dicitur disciplinariter procedere, et hoc est quod dicit Ptolemaeus in principio *Almagesti* ». Vides ergo quomodo scientiae mathematicae, ratione obiecti differant tum a naturalibus seu physicis, tum a metaphysicis et divinis. Ab illis quidem, pro quanto obiectum est incomplexum et immobile; ab his vero, pro quanto est infimum et imaginationi familiare. Non mirum igitur est si perfectae ibi evidendiae locus sit, quam inique in aliis materiis ex aequo exigunt qui supra mathesim nihil aestimant aut vident. Non quod eiusmodi evidendia alibi quoque dari non possit, sed quod ad illam multo maior vis intellectiva requiratur. De caetero, etiam quando non datur, adhuc esse potest et est evidendia fundans veram certitudinem rationalem, ut ex sequentibus apparebit.

(i) Concurrent, inquam, difficultates in oppositum, sive ex factis experimentalibus secundum ea quae exterius apparent acceptis, sive ex suppositionibus per se quidem contradictoriis, adhuc tamen phantasiam a qua in plerisque dependemus percellentibus, aliisque huiusmodi. Sume ad exemplum existentiam Dei. Quis excultae rationis compos sibi ipsi conscius non est quod non existit a se, sed ab alio, et quod huius suae existentiae principium sufficiens nequaquam esse potest in iis qui utpote eiusdem secum naturae, eadem secum insufficientia laborant? Unde statim sequitur, unumquemque in natura humana existentem pendere ab aliqua causa quae supra homines, adeoque supra visibilem mundum sit, et ipsa a nullo alio dependeat. Haec sane ratio firma, et certissimo assensu digna. Nunc autem in contrarium occurrit, vel processus in infinitum in eadem serie progenitorum, vel systema evolutionis cui apparentiam conciliant ea quae exterius et superficie tenus in hoc adspectabili universo contingunt. Videmus enim res huius mundi sponte sua e seminalibus causis oriri, crescere, maturescere, et ad perfectionem venire. Unde exsurgit phantasma illud spontaneae educationis e materia aeterna et infecta, quod etsi per rationem rectam omnino explodatur ex principio a priori certissimo, nihil scilicet quod careat perfectione in actu posse esse adaequatam causam acquirendi vel dandi perfectionem in actu, etc. etc., non tamen tanta efficacia plerumque expellitur, ut phantasiae influxus prorsus elidatur. Quo fit ut locus dubitationi, irrationabili quidem, sed tamen possibili, adhuc remaneat. Et similiter contingit quoad plerasque alias veritates quae sunt in ipsis fundamentis vitae moralis.

Tunc ergo non excluditur omnis dubitandi possibilitas, sed solum dubitandi prudenter, et ideo mens sub voluntatis motione relinquitur, ut deliberata formidine deposita, firmiter adhaereat ei quod videt non posse nisi irrationabiliter in dubium revocari.

Haec ultima assertio est contra Cartesium, qui reponendo universale critérium rationalis certitudinis in ea sola evidentia quae nec possibilem, quantumvis imprudentem, formidinem compatitur, totius vitae moralis convellit fundamenta, et latissimam scepticismo aperuit viam il). Caeterum cartesianum principium est tum contra rectae rationis dictamen, tum contra communem sapientum persuasionem. - Est, inquam, contra communem sapientum persuasionem, nam certe multa sunt in naturali philosophia quae communiter ut demonstrata habentur, tametsi non communiter excludatur, in iis etiam qui demonstrationem capiunt, omnis possibilitas dubii imprudentis. Unde Aristoteles dixit, imbecillis ingenii esse, veritatem certam propter difficultates relinquere. Ubi aperte supponit esse veritates certo demonstratas quibus refragari adhuc est possibile, quatenus circa eas intellectus non immobiliter determinatur independenter ab omni motione voluntatis, ut supra. - Est etiam contra rectum rationis dictamen, nam recta ratio dictat quod ubi habetur evidentia dignitatis motivorum ad assensum firmum, firmiter veritati adhaerendum est, quamvis veritas ipsa in quadam adhuc penumbra versetur, ratione debilitatis intellectus non valentis omnes rationes omniaque sophismata in contrarium occurrentia dissolvere. - Tenendum itaque est, quamdam esse veritatis evidentiam

(i) Eos nunc omitto qui Kantianis deliriis abrepti, eam videntur abnuere evidentiam, quae ipsam quoque possibilem formidinem procul pellit. Sicut cum statuunt, *quaestionem nunquam exhaustiendam et semper renascentem, problema unicuique homini propositum, cuius solutioni insudat et insudabit omnis philosophia, in hoc esse repositum: Utrum existant realitates in se!* Egregie quidem, et plus quam dici potest, praesertim quia, semel admissa quaestione, reipsa non apparet unde solvi possit. Sed hanc philosophiam quam nonnulli *modernam* dicere vellent, *scminambulantium philosophiam* rectius appellaveris.

quae omnem etiam possibilem formidinem excludit, et aliquam aliam quae prudentem solum et rationabilem haesitationem nata est remove.

Hinc duplex datur in ordine scientiae assensus. Unus qui adaequat perfectionem scientiae, quia omnino quietatur intellectus, cui nec ipsa dubitandi possibilitas adest. Alter vero, qui a perfectione scientiae aliquantulum deficit, quia intellectus undeque quietatus non est, sed indiget imperio voluntatis ad hoc ut imprudens haesitatio comprimatur. Quare assensus iste, etsi simpliciter ad scientiae ordinem pertineat, aliquid tamen de imperfectione fidei participat, pro quanto nonnullus est ibi voluntatis interventus, quamvis longe aliter ac in fide ipsa. Nunc enim intervenit voluntas, *solummodo ad removendum prohibens, id est impedimentum irrationabilis dubitationis*, adeoque per accidens; causa autem *per se* firmitatis assensus non sunt nisi rationes perspectae ab intellectu, seu veritas intus menti apparens. Et propter hoc dixi actum hunc esse actum scientiae, simpliciter loquendo; nam in fide intervenit voluntas, non ut mera causa per accidens firmatae adhaesionis, sed ut causa directa, ex propria ratione et natura motivi requisita, prout ex dicendis infra satis apparebit.

Et de duplici statu quem habet vel habere potest evidentia in intellectu nostro, hactenus. Sequitur nunc altera divisio quae in praesenti materia potioris etiam momenti est.

2. - Divisio evidentiae quoad esse quod reddit praesens intellectui. - Sic dividitur evidentia in intrinsecam et extrinsecam, et rursus evidentia extrinseca pluribus modis dici potest.

Evidentia intrinseca est de esse rei in seipsa, in quantum scilicet, proposita aliqua enuntiatione circa rei existentiam, vel naturam, vel proprietates, affulget intellectui connexio praedicati cum subiecto. Affulget, inquam, quacumque ratione et modo: sive absque ullo medio interposito, ut in primis principiis et iis quae constanti sensuum experientia comperimus; sive per aliquod medium subiecto intrinsecum eique realiter identicum, sicut cum ex summa Dei simplicitate innotescit eius infinitas; sive etiam

per medium distinctum quidem, sed in subiecto virtualiter contentum, sicut cum ex effectibus demonstratur existentia causae, atque ita porro.

Evidentia autem extrinseca dicitur illa quae tota versatur circa quoddam esse extrinsecum rei, puta, esse attestatum, esse credibile. Tunc enim nequaquam affulget intellectui veritas enuntiationis secundum se, sed solum affulget ei quod fuit attestata veraci testimonio, vel quod sit prudenter credibilis propter testantis auctoritatem. Porro evidentia de re praecise ut attestata per verax testimonium, nomen habet *evidentiae in attestante*, quae etiam potest esse vel perfecta vel imperfecta, ut supra. Evidentia vero de re prout prudenter affirmabili propter alicuius testificantis auctoritatem, appellari solet *evidentia credibilitatis*. Huius natura et discrimen ab evidentia in attestante apparebit in sequentibus, nec oportet nunc de ea uberius disserere, cum eius notio accurate enucleanda sit in § 3. Interim duo in praesenti observata velim, quae ad dicendorum intelligentiam sunt necessaria.

Primum est, quod non tantum evidentia credibilitatis, verum etiam evidentia in attestante iure et merito computatur ut extrinseca, minime vero evidentia quae est ex effectibus. In quo quidem una tantum difficultas occurrit, quia quibusdam videri posset attestationem non esse magis extrinsecam rei attestatae quam causam effectui; unde sequeretur utramque evidentiam in eadem categoria esse reponendam. Sed facile negatur paritas, quia res attestata nequaquam continetur in attestatione secundum esse, sed solum secundum dici, et ideo est ei prorsus extrinseca. At longe aliter se habet effectus ad causam, quia effectus virtualiter continetur in causa secundum suum esse, et ita ab ea dependet, ut, ipso posito, necesse sit causam praexistere. Hinc igitur fit ut effectus vere ducat ad demonstrationem causae secundum se, non autem attestatio ad rei attestatae evidentiam in seipsa.

Aliud quoque animadvertere iuvabit quoad celebrem quaestionem de impossibilitate fidei cum scientia de eodem obiecto, ne postea suboriatur magna confusio. Notandum scilicet

quod quacumque sententia supposita, non omnis evidentia excludit fidem, sed illa sola quam diximus intrinsecam: illa nimirum evidentia quae facit apparere veritatem rei secundum proprias rationes, et quidem ita perfecte ut omnis etiam possibilitas quocumque modo dubitandi absolute removeatur. In tantum enim evidentia fidem destrueret vel repelleret, in quantum fides est de non visis; porro sola evidentia intrinseca facit ut res sit visa. Imo vero, nisi haec ipsa intrinseca evidentia adeo plena sit et perfecta, ut intellectus sponte sua in assensum rapiatur, adhuc in omnium opinione remanebit fidei locus, quia adhuc res est quadantenus non visa, adhuc manet intellectus sub dominio voluntatis, cui integrum est movere mentem ad assentiendum propter unum vel alterum motivum, adeoque etiam propter motivum fidei de qua iam sermo habendus est.

§ 2.

Quid sit credere, et quot modis dicatur.

Assensus fidei nihil aliud est quam actus credendi. Igitur, in quo sita sit credendi ratio, et quot modis, nec omnino univocis, nec etiam omnino aequivocis, ipsum credere communiter accipiat, nunc est declarandum.

Si rationem credendi in sua generalissima acceptione investigemus, facile perspiciemus quod credere importat assensum intellectus non quietati per apparitionem veritatis. Unde Augustinus de praedest. SS. c. 2 dixit quod credere est *cum assensu, cogitare*, vel, quod idem est, *cum cogitatione assentiri*. Cogitationem autem nunc intellige inquisitionem intellectus cui pro sua parte satisfactum non est, seu motum illum in mente naturaliter insurgentem quamdiu mens non pervenit ad perfectionem sui actus in intuitione evidenti (x). Itaque id sibi vult Augustinus

(1) «Cogitare sumi potest uno modo communiter pro qualicumque «actuali consideratione intellectus... Alio modo dicitur *cogitare* magis «proprie, consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione,

quod credens assentitur non habendo evidentiam rei de qua est assensus; hinc enim sequitur non auferri cogitationem, aut certe causam et radicem cogitationis. Et quia ad huiusmodi assensum intellectus non est ex propriis sufficienter determinatus, sed indiget motione voluntatis, (nam ex sese non determinatur nisi ab intelligibili viso, hoc est, sine obscuritate ulla apparente), universalissima credendi ratio potest hoc alio modo aequivalenter declarari, utputa si dicamus quod credere est assentire sub imperio voluntatis moventis intellectum.

Porro multipliciter contingit ut habeatur assensus ex imperio voluntatis moventis intellectum, Sane, ut iam dictum est in § i, movetur in primis intellectus a voluntate, quando evidentia rei non ita perfecte intellectui affulget, ut tollatur omnis possibilitas dubitandi, sed solum dubitandi prudenter. Tunc enim iuxta ibidem praemissa, habet voluntas intervenire, quamvis per accidens tantum, et tamquam removens prohibens, nec tam ex natura motivi assensus, quam ex circumstantiis eius in apprehensione intelligentis. Nihilominus, ex hoc ipso quod suus adhuc voluntati remanet influxus, aliququaliter participatur ibi credendi ratio, et hoc modo vulgo dicitur quispiam *credere existentiam Dei ex iis quae facta sunt*, abstractione etiam facta ab omni revelatione positiva, pro quanto scilicet evidentia non eousque perfundit intellectum, ut per ablationem omnis possibilis dubii, quantumvis imprudentis, penitus eliminetur necessitas applicationis quae a voluntate sit. – Movetur praeterea, et multo magis intellectus a voluntate, quando adest ratio faciens aliquo modo, apparere unam contradictionis partem prae altera, non tamen sufficiens ad excludendum *formidinem etiam rationabilem* de

«antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis, et secundum hoc Augustinus dicit l. 15 de Trin. c. 19, quod « *Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio, quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque indeformata, verbum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens formabile quod possit esse informe.* Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis». S. Thom. 2-2, Quaest. 2, a. 1.

opposito. Nam in his rerum adiunctis multo minus determinatur intellectus ad assentiendum ex solo intelligibili. Quin imo, non solum per accidens, sed per se et quantum est ex ipsa conditione motivi, necessaria est voluntatis motio, sub qua non potest tunc haberi plus quam opinativum indicium. Porro, hac rursus ratione sermo apud homines usitatus quemdam credendi modum agnoscit, nam solemus communiter dicere: *Hoc mihi non constat, credo tamen ita esse*, qua in locutione, credere idem est ac opinari. – Verumtamen in duobus modis hactenus declaratis non est nisi impropria vocis usurpatio. Et ratio est quia in primo modo, unum de his quae sunt de ratione credendi, scilicet intellectum determinari per voluntatem, contingit solum per accidens; porro quidquid est per accidens non specificat, nec denominat rem simpliciter, sed secundum quid tantum. In secundo autem modo, alterum quod importat credendi ratio, scilicet assentiri, non invenitur nisi deficienter et diminute; non enim absolute assentitur qui uni parti adhaeret cum formidine alterius, sicut accidit opinanti. Uno demum verbo, iuxta termini proprietatem, credere importat primo assensum firmum, deinde vero assensum in quo per se et ex intrinseca motivi natura imperium voluntatis exigitur; alterutra autem conditio deest in utroque ex modis praedictis.

Superest itaque ut credere dicatur proprie, quando non ex intrinsecis rationibus, sed solum ex alterius testimonio intellectus firmiter adhaeret rei testificatae (1). At rursus hoc fit dupliciter.

(i) Nota quomodo in eiusmodi adhaesione *plene* verificetur notio superius ex Augustino tradita. Rem bene declarat S. Thomas de Verit. Quaest. 14, a. r: «Dubitans, inquit, non habet assensum, cum non inhaereat uni parti magis quam alii. Similiter nec opinans, cum non firmitur eius acceptio circa alteram partem. Intelligens autem habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhaeret; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unum. Sciens vero habet et cogitationem et assensum, sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem; in scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis, et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo, sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed

Unde, etiam in propria termini acceptione, credere analogice dicitur, ut notavit S. Thomas de Verit. Quaest. 14, n. 9 ad 4.

Et primo quidem potest esse assensus *propter evidentiam in attestante*, seu pure et simpliciter quia evidens intellectui est quod in testificando testificans nec falli potuit nec fallere: puta quia evidens mihi est aliquid fuisse attestatum ab eo qui est prima Veritas; vel quia evidens mihi est post considerationem omnium circumstantiarum alicuius testimonii humani, quod in eo nec error obrepsit nec fallacia. Tunc evidentia illa non est tantum de praerequisitis ad assensum, sed est ipsum motivum super quo fundatur assensus, propriaque ratio mensurans eius firmitatem ac certitudinem. Tunc ille qui credit non fidit testificanti, sed solum evidentiae quam habet de testimonii veritate, et sic credendo non honorificat testificantem, quasi in actu exercito signans quia verax est. Etenim, quantum est ex modo talis adhaesionis, eadem indifferenter ratione crederet ex testimonio cuiuscumque, etiam illius quem vilissimum et mendacissimum hominum reputaret, sicut patet exemplo iudicis firmiter credentis ea quae reus in iudicium adductus contra se confitetur, ex hoc scilicet quod perspicuum ipsi sit, attestantem nec falli *mine* posse, nec fallere. Ideo haec evidentia est quae iudicis fundat fidem, minime vero confitentis dignitas sive auctoritas quae in eius aestimatione nulla omnino est. Vtere igitur dicendum quod assensus tunc fundatur super affulgentem menti evidentiam. Attamen, cum dicta evidentia sit omnino extrinseca rei attestatae, et

«in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo; non enim assensus ex
«cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intelle-
«ctus non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum per-
ducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus
«nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem
«de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat; quantum enim est
«ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum, sed ter-
«minatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis di-
«citur esse captivatus, 2 Cor. X-5, quia tenetur terminis alienis, et non
«propriis. Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de
«contrario huius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel
«sciente ».

nequaquam faciat apparere obiectum in semetipso, minime videtur sufficere, seclusa applicatione voluntatis. Nam etsi perfectam in attestante evidentiam supponas, semper verum est quod intellectus ex sese non movetur nisi ab intelligibili viso, et ideo, hac perfecta evidentia extrinseca supposita, necessitatur quidem quantum in se est, ad iudicandum quod- testimonium sit conforme obiecto, sed nondum rapitur in assensum rei secundum seipsam, eo quod ista manet in se omnino obscura. Verumtamen, quia perspicue videt intellectus absurdum fore si assensus denegetur, imo omnino inutile et ad nullum bonum etiam apparens ordinabile, voluntas non manet libera applicandi intellectum ad assensum, sed necessario movet eum ad firmiter adhaerendum rei testificatae. Hoc modo intelligo id quod dicit S. Thomas de fide daemonum, et de ea coactione in credendo quae assimilatur quodantenus coactioni mercatoris proficientis merces in mare, ingruente procella. < Dicendum, ait (T, quod intellectus credentis « assentit rei creditae, non quia ipsam videat vel secundum se c vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed pro- « pter imperium voluntatis moventis intellectum. Quod autem « voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere « ex duobus. Uno modo, etc... Alio modo, quia intellectus con- « vincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicun- < tur, licet non convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis «propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et «adhiberet signum suscitando mortuum, ex hoc signo convince- « retur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a « Deo qui non mentitur, licet illud futurum quod praedicitur, in « se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. « Dicendum est ergo quod... fides in daemonibus est solum se- « eundo modo. Vident enim multa manifesta indicia ex quibus « percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse, quamvis ipsi res « ipsas quas Ecclesia docet non videant, puta Deum esse tri- « num et unum, vel aliquid huiusmodi. Ad primum ergo dicen- * dum quod daemonum fides est quodammodo coacta ex signo-

«rum evidentia, et ideo non pertinet ad laudem voluntatis
«ipsorum quod credunt».

Nunc autem aliter omnino contingit dari assensum ex alterius testimonio, scilicet non praecise propter evidentiam veri testimonii, *sed propter dignitatem quam habet testificans ad hoc ut fidatur sibi, et sibi in tenendo id quod asserit, praecise quia asserit, mens audientis acquiescat*. Et hic modus multum differt a praecedenti. – Primo differt, quia etsi evidentia etiam perfecta in attestante possit ibi concomitanter haberi/ non tamen est ipsa assensus ratio formalis. Non enim nunc assentior praecise quia mihi evidens est rem fuisse attestatam haud fallaci testimonio, ita scilicet ut gradus firmitatis seu certitudinis debeat commensurari gradui evidentiae de testimonii veritate. – Secundo differt, quia scientia et veracitas testis quae sufficere potest ad fidem priori modo dictam, non sufficit ad fidem de qua in praesenti. Etenim, ad hoc ut habeatur evidentia in attestante, satis est ut appareat testem in casu determinato non fuisse *de facto* in errore, et *de facto* non esse mentitum, quod quidem contingere potuit etiam per accidens, seu praeter morem et consuetudinem attestantis. At vero in praesenti, *motivum assensus est dignitas vel ius loquentis ad docilem mentis acquiescentiam seu etiam submissionem*. Quae quidem dignitas non est in eo qui per accidens non erat, et per accidens dicit veritatem, sed in eo solo qui in certo saltem ordine instruitur scientia, et praesertim habitu veracitatis. – Tertio differt, quia in fide cuius motivum est evidentia in attestante, requiritur quidem determinatio voluntatis, sed ubi dicta evidentia est perfecta, haec determinatio necessario et inimpedibiliter sequitur iuxta superius praemissa. At vero in fide cuius motivum est loquentis auctoritas sub formali ratione auctoritatis cui dignum est acquiescere, voluntas est semper libera applicandi vel non applicandi intellectum ad huiusmodi obsequium. Unde etiam efficitur, hanc solam fidem, et non aliam, meritoriam esse posse atque ex parte credentis honorificam attestant!. – Quarto differt, quia in hac fide gradus firmitatis est semper secundum mensuram auctoritatis quae in loquente noscitur existere, quidquid sit de perfectione evidentiae sub qua

haec ipsa auctoritas mihi innotescit. Adeoque, etsi evidentia quam habeo de divina infallibilitate et veracitate non sit super omnia, attamen quia semper scio auctoritatem Dei 'si est) omnibus praevalere, credens propter auctoritatem Dei, semper credo assensu qui debet esse firmus super omnia. – Quinto demum differt, quia qui credit propter evidentiam in attestante, (etiam quando attestans est Deus), numquam credit propter motivum increatum: evidentia enim cuiuscumque enuntiabilis nobis propositi semper aliquid creatum est. Nunc autem, qui credit propter auctoritatem Dei reduplicative in quantum huiusmodi, vere ponit actum theologicum, quia in assensu suo innititur alicui quod est a Deo indistinctum. Unde tandem apparet quam vere dicat S. Thomas, obiectum fidei Christianae esse ipsam primam Veritatem.

Aliae adhuc differentiae notari possent, quae in decursu huius disputationis satis declarabuntur. Interim vero, id certissime ex praemissis constat: videlicet, fidem proprio etiam sensu acceptam dici analogice analogia proportionalitatis, tum *de assensu qui nititur evidentiae veri testimonii*, sicut cum historicus credit ea quae in consentientibus testimoniis coaevis narrata repetit, tum *de assensu qui nititur attestantis auctoritati formaliter sub ratione auctoritatis*, sicut cum puer credit matri, et indoctus docto, vel cum iis quae ad ordinarium vitae commercium pertinent, unusquisque credit audita a viro bono, unice quia, ut praesumere licet, dignus est ille cui fidatur. Insuper constat quod in hoc ultimo assentiendi modo tanquam in principe analogo, per prius verificatur fidei ratio. Ibi enim vel maxime aliquis assentitur *fidendo*, quasi in manus alterius committendo assensum, suum. Ergo haec est fides propriissime dicta, quae omnino debetur Deo; fides de qua praesens indago procedit, quaeque dividitur in humanam et divinam, secundum quod creditur propter humanam vel divinam auctoritatem. (1),

(i) Nota quod haec divisio propria est fidei quae innititur auctoritati sub ratione auctoritatis, non autem fidei quae habet pro obiecto formali evidentiam in attestante. Non enim diversificatur evidentiae ratio ex hoc quod est de attestatis a Deo vel ab homine. Diversificatur autem auctoritas.

Sive autem de humana fide sermo sit, sive de divina, sive de supernatural!, sive de naturali, semper eadem est obiectiva eius resolutio, ut constat ex dictis in Prolegomeno tractatus, cap. 3^o § 2^o n^o 3. Et ideo, proportionaliter applicando ea quae de propria ratione fidei humanae naturaliter nota supponuntur, iam ex nunc facile erit perspicere, saltem in generali, quae sit genuina fidei theologicae analysis, quaeve eius resolutio in auctoritatem Dei revelantis. Apparebit namque, quod Dei loquentis auctoritas attingi debet ante fidei actum et in ipso fidei actu, aliter tamen atque aliter. Ante fidei actum, absolute *ut res*, quae etiam cum non sit per se immediate nota, innotescat necesse est per omnis generis argumenta seu media quibus alias intellectus humanus certiorari potest. In ipso autem fidei actu, non amplius ut res, sed pure ut ratio assensus in rem revelatam, hoc est, non ut *quod* affirmatur vel creditur, sed ut *propter quod* aliquid creditur, quodque seipso firmat adhaesionem credentis, eamque ultimo terminat quin detur locus ulteriori resolutioni.

Et re quidem vera, omnis fides est essentialiter assensus intellectualis imperatus a voluntate Porro quoties mediante voluntate assensus imperatur, oportet ut antecederet ad assensum ipsum, sciatur non solum id de quo assensus quaeritur, verum etiam an existât et cuiusmodi sit motivum assentiendi. Quomodo enim voluntas faceret intellectum assentiri propter rationem aliquam, cuius existentia et natura non fuisset ei per prius monstrata ab ipsomet intellectu? Tunc igitur ratio illa debet praevis cognosci; cognosci, inquam, antequam actu exerceat motivi munus, adeoque ut materiale obiectum ad quod terminatur cognitio, et hoc est cognosci absolute ut res, seu ut *quod*. Si ergo in omni fide auctoritas loquentis qua constat motivum assensus, praevis innotescat necesse est, (an sit et qualis sit), idem profecto dicendum est de auctoritate Dei revelantis in ordine ad fidem divinam. Et quia haec auctoritas ac revelatio non est aliquid per se notum, idcirco eius notitia ultima resolvitur in omnia motiva vel signa quibus in cognitionem existentiae et attributorum Dei, necnon et facti locutionis eius, humana mens naturaliter duci potest.

Verumtamen adhuc consistitur pure et simpliciter in necessariis ad fidei actum praerequisitis. Nunc vero, semel ac introducta fuit in intellectu cognitio auctoritatis et locutionis Dei ut praevia conditio, iam potens est voluntas imperare assensum circa ea quae attestata sunt a prima Veritate, idque propter ipsam eius auctoritatem quae amplius non attingitur *ut quod*, sed mere *ut quo*, seu ut *propter quod*: « Sicut visus, inquit » Gotti (1), attingit colorem quia lucidum, quatenus eodem actu « attingit colorem et rem visam, et lucem ut rationem videndi ». Nec oportet profecto ut propria certitudo actus fidei proportionetur certitudini actus praecedentis, quia ut mox insinuat est, rationes quibus suadetur Dei auctoritas et locutio, non sunt nisi introducentes in intellectu id quod erit deinde formale fidei obiectum in actu exercito. Ipsum autem formale obiectum quomodocumque inductum, et ex quocumque argumento, si modo vere exercent munus suum, semper aequali modo exserit vim sibi propriam respectu obiecti materialis, faciendo illud summa certitudine credendum. Cuius rei aliquale exemplum accipere potes ex vapore aquae in locomotiva, qui habet vim semper aequalem, quaecumque sit causa vel medium per quod ei aperta est via.

Et hinc statim apparet quomodo fides divina ultimo resolvatur in Dei auctoritatem, sicut fides humana in humanam. Si enim quaero a fidei, cur Trinitatem credis? respondere debebit, quia qui Trinitatem revelavit Deus dignus est fide, et quidem super omnia. Et responsio est adaequata, nec possibile est ulterius inquirere *in eadem Unca*. Nam si in linea directa eodemque ordine causarum ulterius inquireret, deberet quaerere: Cur credis id quod dictum est a fide digno? Quae interrogatio est stulta et impertinens. - Et simile est in fide humana. Nam si a quopiam quaeras, cur credis hoc? et respondeat ille, quia Caius mihi dixit, adhuc quidem urgere potes: Cur credis id quod Caius tibi dixit? Cum autem alter responderit, quia Caius dignus est fide, non est possibile ulterius progredi in eadem linea, quia

,»f
htj

(i) Gotti, de Fide, Quaest. I, Dub. 4, 3 2.

pervenitur ad rationem sufficientem. Si enim quaeras: Cur habes Caicum ut dignum fide? iam devias a directo ordine rationum assensus sive actus credendi, et deflectis ad causas illius cognitionis quae solum praesuppositive se habet ad fidem. – A pari ergo, si ad responsionem, *credo Trinitatem quia Deus dignus fide super omnia eam revelavit*, urgeres dicens: *Undenam scis Deum esse dignum fide, vel revelasse Trinitatem?* iam non inquiris de proprio motivo sub quo et propter quod assentior, sed solum quaeris undenam praesupposuerim existentiam illius auctoritatis quam ut rationem assentiendi nunc assumo, ac per hoc, petis motiva, non iam ipsius fidei secundum se, sed cognitionis quae praecedit, et se habet tantum ut praerequisita conditio.

Ergo si sermo sit de obiectiva resolutione actus fidei in suis intrinsecis considerati, nihil aliud est quaerendum ultra auctoritatem loquentis cui ultimo fides ipsa innititur. Sed si quaestio fiat de eo quod debet praecedere fidem, ad hoc ut ipsa prudenter seu rationabiliter a voluntate imperetur, sic assignandae remanent rationes ex quibus intellectus per prius efficitur certior tum de summa Dei auctoritate tum de facto revelationis eius, et ex consequenti exponenda venit evidentia illa credibilitatis quam divina fides non solum non excludit, sed etiam exposcit atque appellat.

§ 2.

Quid sit credibilitas et evidentia credibilitatis.

Credibilitas in praesenti dicit extrinsecam illam obiecti cuiuspiam seu doctrinae conditionem, ex qua habet ut possit terminare prudentem actum credendi ob attestantis auctoritatem. Et si haec ipsa conditio evidenter menti appareat, tunc habetur credibilitatis evidentia quam signat S. Thomas cum dicit: « Ea quae sunt fidei considerari possunt sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet

«nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, «vel propter aliquid eiusmodi (1).

Haec evidentia distinguitur primo ab *evidentia veritatis*, dummodo veritas nunc sumatur, non sensu transcendental! et universalissimo, 'quippe et ipsa credibilitas quaedam veritas est), sed sensu restricto pro veritate rei in seipsa. Si enim dicam Trinitatem evidentem evidentia credibilitatis, absit ut ipsimet propositioni qua enuntiatur Deus trinus in personis, evidentiam attribuam, sed solum illi alii qua Trinitas asseritur posse prudenter credi fide divina. – Item distinguitur ab *evidentia in attestante* quae est formaliter de obiecto, non quidem prout esse potest terminus prudentis actus credendi, sed prout fuit attestatum attestatione nulli errori, nulli etiam fallaciae de facto et in casu de quo agitur, obnoxia. At contra, evidentia credibilitatis tota quanta est versatur circa attirmabilitatem alicuius enuntiati propter motivum auctoritatis, ut supra i²). Et pendet ex duobus: Si certa sit personae auctoritas ob quam credendum est, si insuper certa sit attestatio per quam auctoritas huius personae ad determinatum obiectum applicatur. Certam porro dico saltem ad exclusionem omnis dubii quo vir prudens moveri possit. Non

(1) 2-2, Q. i, a. 4 ad 2um.

(2) Hic bene nota quomodo utraque evidentia, tum *credibilitatis*, tum quae dicitur *in attestante*, omnino possit circa idem concomitanter haberi. Sed ubi habetur una, non ideo habetur et altera. Si enim de aliqua re tot testimonia in unum coeuntia concurrant, ut perspicuum fiat, nullum in his esse potuisse errorem aut fallaciam, iam habebis evidentiam in attestante. Numquid ipso facto, et evidentiam credibilitatis de qua nunc loquimur? Minime gentium, quia non eo ipso apparet rem esse prudenter affirmabilem propter testificandum auctoritatem. Aliud quippe est *auctoritas testis*, et aliud *veracitas testimonii*. Auctoritas enim in teste consideratur ex hoc quod eius attestaciones sunt lege constanti et ordinaria ad verum determinatae, propter perfectiones seu habitus sapientiae et veracitatis quibus decoratur. Veracitas vero testimonii independenter a virtute et sapientia testis innotescere potest, nimirum ex multiplicibus circumstantiis quibus testimonium vestitur. Sic v. g., quoties datur confitens reus, evidentia est in attestante, non autem evidentia credibilitatis quae huius nostrae indaginis obiectum est. Cave ergo confusionem.

enim ad perfectam evidentiam de qua in praesenti, necessario requiritur perfecta etiam evidentia de auctoritatis aut attestationis existentia. Et ratio statim apparebit vel ex sola consideratione terminorum. Credibilitas namque nihil plus ponit quam requisita ad prudentiam seu rationabilitatem adhaesionis fidei; adhaesionis scilicet quae sit ex motivo et secundum pondus auctoritatis Dei revelantis. Atqui notum est in terminis, adeoque evidentia omnimoda, quod tunc potest esse prudens eiusmodi adhaesio, quando ipsa auctoritas et attestatio sic constat, ut omni rationabili haesitationi locus praecludatur.

Observandum tamen interea est, quod si ad rationabilem et prudentem fidem minime praerequiritur perfecta de auctoritate et attestatione Dei evidentia, non ideo obstare existimanda est. Et hoc dico propter quosdam qui attendentes essentialem obscuritatem fidei, putaverunt fidem ipsam de qua nunc loquimur, non esse amplius possibilem quando id quod est fidei motivum, omnino evidenter intellectui affulget. Sed in hoc, nescio an in magna aequivocatione non versentur. Cum enim dici solet quod actus fidei est essentialiter obscurus, sensus est, ut videbimus, quod motivum non facit apparere veritatem eius de quo est fides, scilicet veritatem obiecti materialis. Sed profecto sensus non est quod ipsa loquentis auctoritas propter quam assentimur, debeat esse non apparens, aut saltem non perfecte apparens. Unde S. Thomas ubique dicit quod obiectum fidei nostrae est ipsa prima Veritas non visa, scilicet intuitive; nusquam vero dicit quod sit auctoritas Dei loquentis non perspecta, eo nempe modo quo Dei attributa et operationes in statu viae perspicere valemus. Et re quidem vera, semper intellectus videre debet id propter quod assentitur, etiam quando assentitur sub motione voluntatis. Imo vero quanto clarius videt dignitatem Dei, quanto evidentius scit Deum esse locutum, tanto etiam magis apparet fidei obligatio. — Nec iterum obstat libertas actus fidei, quam alii pessumdari putant, ubi perfecta est evidentia tum de auctoritate, tum de attestatione. Nam ibi etiam aequivocatio latet. Sane vero, si perfecte evidens sit auctoritas et attestatio, concomitanter etiam habetur perfecta evidentia in attestante, ac per

hoc, necessitatur homo ad eam fidem quae huic evidentiali innititur iuxta superius praemissa de fide daemonum. At longe alterius rationis est fides habens pro motivo auctoritatem sub formali ratione auctoritatis cui mens acquiescit. Sed et eius discrimen a fide primo modo dicta satis expositum est in superioribus. Porro hic modus fidei, si sermo sit de obiecto attestato et non evidenter viso, semper est in libero credentis arbitrio reposita, quia semper liberum mihi est assentiri per modum fidentis verbo alterius, captivando intellectum in obsequium eius. - Sic igitur, fidei de qua nunc loquimur, minime officeret perfectissima etiam evidentialia tam de auctoritate quam de locutione attestantis. Interim vero ad evidentialiam credibilitatis satis est si quoad utrumque ratio prudenter dubitandi auferatur.

Porro cum de Deo agitur, auctoritas seu dignitas qua dignus est ut sibi loquenti adhibeatur fides, in specialem controversiam venire non potest, quia omni homini vel sola demeritari Dei cognitione instructo satis innotescit. Et re quidem vera, sicut humana ratio ex ordine mundi et adspectabilis huius universi consideratione facile assurgit in cognitionem saltem confusam existentiae primae causae, seu entis supremi a quo in esse dependemus, ita et per eandem viam spontaneo quodam ratiocinio quod omnem syllogizandi artem antecedit, pervenit in notitiam perfectionis illius, puta sapientiae et veracitatis secundum quod constituunt summam quamdam auctoritatem, cui si aliquid revelet hominibus, fidere iustum est. Neque in hoc unquam intervenire habet humanum magisterium velut praebens fundamentum huius iudicii: *dignus est Deus cui loquenti credatur*, sed solum ut applicans mentem ad considerationem talis veritatis, vel ad summum, ut manuducens ad eius intelligentiam. Caeterum, nemo est tam rudis, si modo ratione vigeat quantum requiritur ad moralis vitae exercitium, cui eo ipso auctoritas Dei evidenter non affulgeat, evidentialia dico sin minus perfecta, at certe imperfecta quae § i sufficienter fuit declarata.

Solum igitur superest quaestio de facto revelationis, de quo forsitan percontaberis, qua via quave ratione unicuique constare possit. Et satis superque evidens est quod ibi debet excludi via

auctoritatis divinae, quia haec ipsa auctoritas est, de cuius interventu, an sit, inquiritur. Remanet ergo via vel humanae auctoritatis, vel rationalis demonstrationis, ex signis scilicet quibus tanquam authentico Dei sigillo Christiana revelatio sigillatur. Et auctoritas quidem humana, puta parentum, magistrorum, vel quorumcumque institutorum, relativam tantum credibilitatis evidentiam creare potest, puta in pueris vel rudibus, quibus rectum prudentiae dictamen monstrat sequendos esse eos quos sibi eruditores natura providit. Hi ergo iure meritoque fide humana accipientes divinae revelationis notitiam, certum sibi indicium efformant quo iudicant christianam doctrinam esse fide divina credibilem et credendam, ac per hoc, beneficio prudenter credendi pro sua conditione nequaquam privantur. Verumtamen haec humanae auctoritatis via non sufficit nisi per accidens, quia per se loquendo divina locutio seu revelatio innotescere debet per rationalem demonstrationem. Sed rursus demonstratio ista dupliciter consideratur. Potest enim esse indistincta et quasi rudimentalis, sicut est in mente multorum qui rationes quidem credibilitatis tenent, etsi frustra ab eis expectares ut satis enucleate eas exponant. Potest etiam esse perfecta et scientifica, sicut in doctoribus. Perfectam autem dico et scientificam, quamvis non sit in ea quaerendum idem evidentiae genus quod in mathematicis vel etiam in primis conclusionibus metaphysicae haberi solet. Et causa quidem huius disparitatis non est debilitas signorum quibus sacrosancta revelatio sigillatur, (motiva enim illa perspicacissimum daemonum intellectum omnino cogunt), sed est potius debilitas nostri intellectus, una cum natura rei de qua agitur. Nam in mathematicis, ut supra notatum est, medium demonstrationis est unum, homogeneous, invariabile, ac prorsus immobile. Est etiam intellectui nostro maxime proportionatum, cum in eo amice concurrant phantasia et ratio. Conclusiones quoque non habent, nec habere possunt quamlibet etiam apparentem oppositionem, aut cum factis experientiae, aut cum principiis a priori, atque idcirco non occurrunt ab extrinseco difficultates quae legitimitatem consequentiarum vel minimum obfuscent. Hic vero sumuntur argumentandi principia ex multis mediis et ex

aestimatione plurimarum circumstantiarum, turn in testimoniis exponendis, tum in ponderandis factis prout naturae facultatem superantibus; quae quidem testimonia vel facta, quanto magis perspicua sunt oculis sensus communis, tanto magis ansam praebent infinitis cavillationibus plus minusve coloratis, ubi ad minutam discussionem descenditur. Praeterea revelationis factum de iis rebus est, quae secundum se transcendunt ordinariam experientiam et ea omnia quae nobis familiaria sunt, ut interim omittam revelationem Christianam ea continere, circa quae valde obmurmurat sensualitas hominis propter rectitudinem praeceptorum, et valde stupet ratio propter mysteriorum altitudinem. Denique habes colluviam congestorum sophismatum, cloacam dico nunc praesertim undequaque exundantem, cum a multis abhinc saeculis pessimorum quorumque hominum ingenia in hoc unum collineaverint, ut in christianam revelationem tenebras offunderent. Hinc igitur accidit ut non obstante demonstratione vere scientifica existentiae revelationis, eaque obvia homini gerenti animum liberum a praeiudiciis, vix convinci possit ille qui convinci non vult, sed rationes studiose quaerit ut se obfirmet contra obligationem suscipiendi fidem. Neque putandum est hoc fuisse casu dispositum, imo potius alto divinae providentiae consilio provisum. Sic enim verificatur illud Scripturae dicentis : *Exortum est in tenebris lumen rectis* et iterum : *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde.*

Hinc ergo apparet quid sibi velit Concilium Vaticanum, cum dicit quod recta *ratio, fidei fundamenta demonstrat*: demonstrando scilicet ea quorum notitia praesupponitur ad fidem, id est tum summam Dei auctoritatem, tum factum locutionis eius, ac per hoc, revelatorum obiectorum credibilitatem. – Et hactenus quidem de iis generalibus notionibus quae integrae disputationi lucem afferre debent. Nunc oportet ad singula descendere, sequendo de more ordinem quaestionum S. Thomae.

QUAEST. I.

DE OBIECTO FIDEI

In omni disciplina oportet a notioribus ad minus nota descendere, et quia habitus innotescunt per actus, actus vero per obiecta, prima quaestio circa fidei virtutem est de obiecto eius. Dicendum autem in primis *de obiecto formali* (art. 1), deinde vero *de materiali*, de quo multiplex occurrit consideratio. Erit enim considerandum obiectum materiale, primo quoad se (art. 1-2): secundo quoad suas essentielles conditiones quae sunt veritas et obscuritas (art. 3-5); tertio quoad suam evolutionem per revelationes successivas ab initio mundi usque ad apostolos (art. 6-9); quarto demum quoad auctoritatem a qua ex instituto Christi debet proponi, et penes quam ex consequenti residet proxima regula credendorum (art. 10). – Porro de ipso formali obiecto doctrina est ut sequitur.

«

THESIS IX.

Formale fidei obiectum est autoritas Dei revelantis, id est auctoritas ex summa Dei sapientia et veracitate consurgens, eaque non absolute considerata, sed prout informans testificationem seu locutionem divinam. Haec ipsa autem locutio ad fidei motivum dicenda est pertinere, ut constitutivum quidem, si sumatur active pro révélatrice Dei voluntate, ut conditio vero sine qua non, si accipiatur passive pro signo seu verbo notificante.

§ i.

Auctoritatem Dei revelantis esse formale fidei obiectum, definitum invenitur in Concilio Vaticano, Const. *Dei Filius*, cap. 3 et can. 2: «Hanc vero fidem quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem,

« qua Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei «revelantis qui nec falli nec tallere potest». Et rursus: * Si quis dixerit, ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, anathema sit ».

Haec autem Concilii definitio aperte eruitur ex Scripturis. Sane vero, nihil frequentius est apud Scriptores sacros, quam ut fidei motivum in Dei testimonio collocent. *Gratias agimus Deo*, inquit Apostolus in i Thessal. II-13, *quoniam cum accepissetis a notiis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut vere est verbum Dei qui operatur in vobis qui credidistis*. Quo in loco procul dubio verbum Dei idem est ac testimonium Dei. – Rursus I Ioan. V, 5-10, dicitur: *Quis est qui vincit mundum nisi qui credit quoniam lesus est Filius Dei? Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est, quoniam hoc est testimonium Dei quod maius est, quoniam testificatus est de Filio suo. Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se*. Et statim propriam rationem incredulitatis declarans Ioannes addit: *Qui non credit Filio, non credit in testimonium quod testificatus est Deus de Filio suo*. – Denique Christus ipse in Evangelio, Ioan. VIII-17, arguit ex fide quae iuxta ritum Mosaicum adhibebatur duobus testibus, ut etiam adhiberetur Patri et sibi testificantibus: *Et in lege vestra, inquit, scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est. Ego sum qui testimonium perhibeo de meipso, et testimonium perhibet de me qui misit me Pater*. Et alia innumera sunt in eundem sensum eandemque sententiam collineantia, eaque adeo nota ut supervacaneum sit plura hic transcribere.

Nunc autem, ut dictum est supra (1), duobus modis contingit ut testimonium sit motivum assentiendi. Uno quidem modo, *pure materialiter*, in quantum scilicet testimonium subest evidentiali quam quis habet de eius veracitate. Et tunc, non ipsum testimonium secundum se, sed sola evidentiali in attestante

(1) Supra, Prolegom. de fide ? 2.

formalis esi ratio adhaesionis ad rem testificatam. Time non ipsi personae testificanti adhibetur fides, nec ei quantum est ex vi actus, defertur honor, nec signatur exercite quod ipsa sit verax. Tunc enim a personae attestantis auctoritate praescinditur; tunc non est maius vel minus testimonium secundum maiorem minoremve eius dignitatem. Quin imo, eadem ratione sequeretur assensus formaliter loquendo, etiam propter testimonium patris mendacii, si per possibile vel impossibile constaret ipsum in datis circumstantiis a vero dicendo nequaquam potuisse deflectere. – Sed alio modo, eoque longe diverso, contingit testimonium aliquod esse motivum assensus, videlicet *formaliter in quantum est huius personae testimonium, eiusmet auctoritate vestitum*. Et tunc vere huic personae creditur, tunc vere defertur ei honor et obsequium, tunc vere mensuratur assensus firmitas secundum propriam illius dignitatem. Sed nec dubium ullum tibi erit quin hic modus sit quo in Scripturis testimonium Dei pro motivo assignatur. Etenim fides quam Scriptura iubet, est qua credimus Deo: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam* (p). Est fides qua in obsequium Christi captivatur intellectus: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* (2). Est fides qua actu exercito signamus quod Deus verax sit: *Qui accepit eius testimonium, signavit quia Deus verax est* (3). Est fides quae fundatur super testimonium maius testimonio hominum: *testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est* (1) Quae omnia evidenter collocant formale fidei theologicae obiectum in testimonio Dei formaliter accepto in quantum divina auctoritate informatur. Testimonium autem Dei reduplicative ut divina auctoritate informatum, nihil aliud demum est quam ipsa Dei testificantis auctoritas prout habetur in definitione Vaticana, in qua perpetuus quoque totius Ecclesiae sensus authentice fuit propositus: « Cum ergo, inquit Leo Magnus Serm. «7 de Nativ. c. 1, ad intelligendum sacramentum nativitatis

(1) Rom. IV-3.

(2) 2 Cor. X-5.

(3) Ioan. III-33.

(4) i Ioan. V-9.

« Christi qua de matre virgine est ortus, accedimus, abigatur
 « procul terrenarum caligo rationum, et ab illuminatae fidei
 < oculis mundanae sapientiae fumus abscedat. Divina est aucto-
 < ritas cui credimus, divina est doctrina quam sequimur».

Accedit et argumentum desumptum ex natura fidei in quan-
 tum est virtus theologica. De ratione enim virtutis theologicae
 est ut habeat ipsum Deum pro obiecto, et prae primis quidem
 pro obiecto formali. Hinc fidei nostrae motivum non est evi-
 dentia: neque evidentia intrinseca, ut per se constat, neque etiam
 extrinseca qualis est evidentia in attestante, quia omnis evidentia
 nostro affulgens intellectui, aliquid creatum est quod ab ipso
 Deo distinguitur. Ipse autem Deus non potest esse formale
 actus intellectualis obiectum nisi dupliciter. Uno modo in quan-
 tum est prima veritas in essendo, per seipsam applicata intel-
 lectui ut forma eius intelligibilis. Alio modo in quantum est pri-
 ma veritas in dicendo, interponens suam auctoritatem ut cui as-
 sensus mentis innitatur. Sed primum contingit in cognitione
 gloriae, alterum in cognitione fidei, et ideo de proprio fidei
 theologicae motivo eadem ac supra redit conclusio. Unde S. Tho-
 mas Q. i, a. i, et Q. 4, a. i: «Si in fide consideremus for-
 < malem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima.
 « Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui nisi quia est
 < a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tam-
 « quam medio... Quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus
 « credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt ».

Et hactenus quidem de formali obiecto fidei nostrae in ge-
 nerali. Superest nunc ut quibus Dei attributis constituatur ac
 veluti integretur, magis particulariter inquireamus.

In primis, auctoritatis nomine in praesenti intelligitur illa
 perfectio, ratione cuius persona aliqua digna est, si aliquid at-
 tentetur, ut quis ei assentiat praecise quia ipsa est quae atte-
 statur. Notandum enim quod nunc sermo non est de auctoritate
 in iubendo, sed in dicendo. Quippe *auctoritas in iubendo* est

causa obligationis, et semper respicit liberam voluntatem cui per praecepti iniunctionem morale ligamen imponitur. Proinde, ubi in fidei etiam negotio intervenire habet, hoc non est nisi in quantum fidem facit obligatoriam, iis interim omnibus suppositis ex quibus fides in sua propria et specifica ratione pendet. Et de hac auctoritate nunc non agitur, sed de illa sola cui recte et rationabiliter inniti possit intellectualis assensus, quae est *auctoritas in dicendo*. Nam fides theologica est actus intellectus quo credimus vera esse quae a Deo revelata sunt, non secus ac intellectualis etiam actus est fides illa vulgaris quam testantibus hominibus adhibemus. Et licet requirat voluntatis imperium pro quanto motivum non est eiusmodi, ut motu spontaneo determinetur intellectus, adhuc tamen voluntas non facit assentire nisi propter rationem quae legitimum praebeat fundamentum intellectui, in quantum est facultas respiciens verum sub ratione veri.

Quocirca auctoritas in dicendo de qua nunc loquimur, id est dignitas personae praebens intellectui rationabile assensus fulcimentum seu motivum, iis perfectionibus constituatur necesse est, quibus praecise intellectis, intelliguntur quoque attestations huius personae lege quadam ordinaria et constanti ad verum determinari. Eiusmodi autem perfectiones sunt sapientia et veracitas, ut cuilibet consideranti statim apparebit. Ergo per eas iure saltem praesumptas, ut in fide humana saepe contingit, omnis auctoritas in dicendo constituitur. Est tamen differentia inter veracitatem et sapientiam, quia veracitas est virtus moralis, sapientia vero virtus intellectualis. Porro, sicut dictum est in generali prologomeno, quisquis vere habet virtutem moralem, necessario habet ipsam quantum ad omnia ad quae virtus ipsa se extendit; quod non verificatur de intellectualibus. Si quis igitur in quacumque parte a perfectione veracitatis deficiat, eo ipso ab auctoritate in dicendo absolute et simpliciter excidat necesse est. Si autem solum deficiat a perfectione scientiae, adhuc in eo particulari ordine in quo sciens vel sapiens est, ad quemdam auctoritatis gradum admittitur. At ille qui est ipsa subsistens sapientia imparticipataque veracitas, praecise quia et in quantum subsistens sapientia imparticipataque veracitas, in summo ac supremo aucto-

S

A

Ajli.

ritatis culmine consequenter eminebit. Talis autem est Deus. Ergo a primo ad ultimum, auctoritas quae fidei theologicae obiectum est, per summam Dei sapientiam ac veracitatem determinate constituitur. Et hoc est quod non obscure indicat Concilium Vaticanum cum dicit: * Propter auctoritatem ipsius Dei « revelantis *qui nec falli* (propter sapientiam), *nec fallere* (propter veracitatem) potest ». Hoc idem quod inculcant Scripturae, cum ad exigendam fidem nostram, duo praedicta Dei attributa in medium adducunt. Dicitur enim Ioan. VII-28 : *Est verus qui misit me, quem vos nescitis*. Et iterum Ioan. VIII-26: *Qui me misit verax est, et ego quae audivi ab eo, haec loquor in mundo*.

Verumtamen auctoritas quae est fidei motivum, non debet sumi seorsum a locutione seu attestazione habentis auctoritatem, et propterea non utcumque dicitur auctoritas Dei esse formalis credendi ratio, sed auctoritas Dei revelantis sive attestantis. Re enim vera, omnis fides nititur attestacioni auctoritate informatae, et omnis credens suum assensum resolvit in dictionem alterius, ita ut ly *quia dicit* sit ratio motiva, et non mera tantum conditio. Ergo idem sentiendum de fide theologica, prout luculenter etiam apparet ex omnibus Scripturae locis superius § 1 allatis, ubi huius fidei fundamentum testimonium divinum ponitur. Notandum autem quod sicut creatio potest sumi active et passive (1), ita et divina locutio. Locutio enim sive revelatio activa nihil aliud est quam voluntatis actus quo suam propriam mentem ordinat Deus ad hoc ut nobis manifestetur, nobisque innotescat (2). Passive accepta, est signum effectum ad extra in notificationem eorum quae de mente sua ad nos dirigit Deus (3). Porro in hac

(1) «Creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic < designat Dei actionem quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Si autem passive accipiatur.... in ipsa creatione importatur inceptio essendi et relatio ad creatorem a quo esse habet». S. Thom. de Pot. Q. 3, a. 3.

(2) Cf. S. Thom. i» Part. Q. 107, ubi de locutione angelorum.

(3) Locutio passiva Dei dividitur in intellectualem, imaginariam, et externam. Quarum prima est per species intelligibiles menti impressas, secunda per species imaginativas in phantasia productas, tertia per signa exteriora sensibus perceptibilia. Diligenter autem notandum hic est, quod

passiva locutione non videtur esse plus quam conditio applicans. Si enim possemus directe intendere in locutionem quae intra Deum est, per quam scilicet ordinatur divinae mentis conceptio ad esse nobis manifestatam, eodem prorsus modo moveremur ad credendum. Et similiter eodem modo quis moveretur ad credendum Titio, si posset intendere in locutionem interiorem eius; locutionem autem interiorem nunc dico, non qua loquitur sibi ipsi interius concipiendo, sed qua aliquid a se conceptum ordinat per voluntatem ad alterius manifestationem (x). Sed quia hoc est impossibile, ideo indigemus signo exterius prolato quod se habet ut notificationis instrumentum. Nusquam tamen voci exterius sonanti, tamquam suo proprio fulcimento nititur humana fides; ergo nec divina verbo creato quod interiori Dei locutioni instrumentaliter deservit. Unde Caietanus in 2-2, Q. 1, a. 1: « Ratio-
« ne revelationis activae ponitur revelatio obiectum formale fidei,
« et dicere seu revelare in Deo ponit actionem quae est sub-
« stantia Dei». Et sic etiam apparet quod proprium fidei theologicae motivum est aliquid pure divinum seu increatum, non vero mixtum ex increato et creato, sicut in aliis quoque virtutibus theologis videre est.

locutio seu revelatio Dei de qua nunc sermo, non est qualiscumque manifestatio veritatis divinitus facta, sed talis manifestatio in qua Deus revelans simul manifestat se esse qui manifestat. Hinc si Deus mihi inspiraret conceptum alicuius veri, quin tamen inspirando patefaceret hunc conceptum esse suum, et a se ad me dirigi, non esset haec locutio sive revelatio prout nunc de revelatione loquimur: revelatio nempe quae ad fidem divinam est requisita, et in qua haec ipsa fides fundatur. Simile enim hoc foret ac si Titio mitterem epistolam anonymam per quam abdita quaedam ei manifestarem, sed non ita procul dubio, ut haberet Titius unde illa crederet ob meam auctoritatem. Et ideo, quoadusque non additur manifestatio veluti reflexa actualis interventus divinae auctoritatis, quaelibet illustratio desuper descendens nequaquam recensetur sub nomine revelationis in sensu theologico huius vocabuli.

(1) Ad locutionem interiorem « pertinet non solum quod (angelus) « loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice « dicitur ipsa virtus angeli qua conceptum suum manifestat». S. Thom. i. Part. Q, 107, a. 1 ad 2.

Caeterum controversia quae in hoc puncto post definitionem Vaticanam adhuc residua esse posset, videtur esse magis de verbis quam de re ipsa, et in omni modo non excedit limites subtilitatum scholae. Quibus nunc omissis, reliquum est ut breviter satisfiat argumentis quae contra substantiam huius fundamentalis propositionis solent opponi.

Obiicitur primo : *Communis modus credendi inter fideles praesertim rudes, est credere nihil cogitando de auctoritate divina, Ergo motivum credendi non est divina auctoritas.*

Respondeo negando antecedens. « Licet enim sub his terminis non cogitent neque cognoscant divinam auctoritatem, communiter tamen, et vel ex ipso nomine christianae doctrinae intelligunt eas veritates sibi tradi ut doctrinam Dei certam et infallibilem. Cuius signum est, quod diverso modo et animo tum audiant tum teneant quae in catechesi, ac quae alio in colloquio vel instructione percipiunt. Hoc autem est, rudi saltem ac vulgari minerva, concipere divinam auctoritatem, et propter illam credere (-l) ».

Obiicitur secundo: *Ipse Christus Dominus in Evangelio, fidei motivum ad miracula revocat, et non ad auctoritatem Dei. Ait enim Ioan. XIV-12: « Alioquin propter opera ipsa credite[^]. Et iterum Ioan. X-38: « Si mihi non vultis credere, operibus credite ».*

Respondeo : *Dist. antec.* Et in his locis sermo est de motivo cui ipsa fides secundum se innititur, *neg.* Sermo est de motivo iudicii credibilitatis quod est ad fidem praeambulum, *conc.* Unde negatur consequentia. Dictum est enim in superioribus, praerequiri ad fidem notitiam certam, tum de auctoritate Dei, tum de facto attestationis eius. Porro miracula sunt propria signa quibus Christiana revelatio tamquam ex ipsius Dei ore descendens nobis innotescit. Unde in tantum dicimur propter mi-

UE OBIECTO FIDEI

racula credere, in quantum per miracula certiores efficimur de interventu divinae auctoritatis, quae postea in ipso actu credendi rem revelatam, accipitur sola ut formalis fidei ratio. Et hunc sensum in locis allegatis aperte confirmat evangelicus contextus. Ubique enim sic procedit argumentatio Christi: si verbis meis credere renuitis ex hoc quod a puro homine videntur dicta, (hominis enim filium, ut Hilarius ait, contemplatio corporis praeferebat), hanc vestram existimationem excludant opera quae facio. Ipsa igitur sunt quae necessitatem fidei adhibendae ostendunt, et per quae inexcusabilis efficitur quisquis est incredulus Filio. Hinc Ioan. XV, 22-24: «Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent. Nunc autem excusationem non habent de peccato suo».

Obiicitur tertio : *Illima, fidei nostrae resolutio quoad assensum fit in auctoritatem seu testimonium Ecclesiae, non vero in testimonium primae veritatis revelantis. Ergo formale fidei obiectum est Ecclesiae auctoritas. — Antecedens patet quia si quaeras ab aliquofideli quare credat Deum esse unum et trinum, respondebit, quia Deus revelavit. Si vero iterum quaeras unde nam sciat Deum revelasse, respondebit quia Ecclesia hoc docet. Ergo ultima fidei nostrae resolutio fit in auctoritatem Ecclesiae, non vero in testimonium Dei revelantis, iuxta illud Augustini l. contra epistolam fundamenti c. g: « Evangelio noti crederem nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas ».*

Respondeo: *Neg. antec.* Ad probationem vero distinguo fere sicut supra in introductione § 2. Et per hanc quaestionem (undenam sciat Deum revelasse Trinitatem et alia quae in symbolo continentur), inquiritur causa vel proxima vel remota per quam innotescit id cuius cognitio ad fidei actum praesuppositive tantum se habet, *conc.* Inquiritur motivum in quod ipsa resolvitur fides secundum se, *neg.* Ac per hoc negatur plane consequens et consequentia. — Sane vero motiva credibilitatis fidei nostrae sic fuerunt divinitus disposita, ut in infallibilem Ecclesiae auctoritatem formaliter qua a Deo revelatam collinearent, eamque ut talem maxime visibilem efficerent. Haec enim infallibilis auctoritas est, quam voluit Deus esse medium per quod veritates in

revelationis deposito contentae de lege ordinaria nobis innotescerent, et tamquam per regulam proximam, eamque semper vivam nullique ambiguitati obnoxiam, proponerentur. Verumtamen, sicut signa credibilitatis Ecclesiae non sunt id in quo nittitur fides nostra de infallibili eius auctoritate, sed solum id ex quo apparet illa credibilis et credenda, ita haec eadem infallibilis auctoritas non se habet ut motivum fidei quam adhibemus veritatibus ab ea propositis, sed solum ut authenticum organum declarandi ac notificandi quid divina revelatio contineat, et ex consequenti quid sit propter Dei revelantis auctoritatem constanter firmiterque tenendum. « Non fit ultima fidei resolutio in
« auctoritatem seu testimonium Ecclesiae, quod se habet solum
« per modum conditionis applicantis et proponentis divinam revelationem, non vero ut motivum assentiendi veritatibus. Sicut
« propositio bonitatis obiecti facta ab intellectu voluntati, est in doctrina philosophorum conditio tantum applicans rationem formalem obiecti amoris, non vero motivum formale ad amorem etiam
« parziale, sed id bonitati duntaxat convenit. Unde dico, ultimam
« fidei nostrae resolutionem fieri in Ecclesiam ut in regulam
« proponentem credenda, et ea discernentem a non credendis;
« non vero ut in rationem formalem credendi seu assentiendi
« mysteriis revelatis. Haec enim non potest esse aliquid creatum
« vel mixtum ex creato et increato, sed solum prima veritas in
« dicendo. Unde quando Augustinus dicit: *Evangelio non crederem nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas*, non
« vult Ecclesiae auctoritatem esse motivum seu rationem formalem cur credamus Evangelio, sed solum illam esse ordinarium
« medium cognoscendi quid sit pro evangelio recipiendum. Quare
« ex illo testimonio solum potest colligi, ultimam fidei nostrae
« resolutionem quoad propositionem credendorum fieri in ipsam
« Ecclesiam, non vero quoad assensum mysteriis revelatis fl) ».

Obiicitur denique quarto: *Saltem obiectum formale fidei est Deus, non sub ratione summae auctoritatis stu primae veritatis in dicendo, sed magis sub ratione deitatis et primae veritatis in*

(†) Gonet, Manual. Tract. 8, c. i \ 2.

essendo. Nam si aliquis a fidelibus interrogetur, quare credis Deo revelanti? optime quidem respondebit, quia Deus est prima veritas in dicendo. Verum si ab eo ulterius quaeratur cur sit Deus prima et summa veritas in dicendo, non aliter satisfiet quam respondendo: quia est ipsum esse subsistens quod nullis terminis definitum, omnium in se perfectionum pelagus comprehendit.

Respondeo negando assumptum, et ad probationem adhibendo semper eandem distinctionem, eo quod eodem semper vitio laborat. Neque enim per ulteriorem hanc quaestionem, cur sit Deus prima et summa veritas in dicendo, de aliquo ulteriori motivo assensus fidei in linea recta inquiritur, sed vel de ratione ontologica motivi iam assignati, vel ad summum de ratione logica ex qua idem motivum praeinnotuit antequam assumeretur ut formalis et adaequata ratio credendi revelata. Et si quidem de ratione ontologica motivi assignati inquiritur, plane divagamur extra quaestionem, quia eiusmodi ratio nullo modo pertinet ad causas assensus. Undecumque enim proveniat quod aliquis habeat sapientiam et veracitatem quae auctoritatem constituunt, satis est quod habeat ut illi credam, et nihil refert ex quibus principiis seu causis habeat. Si autem inquiritur de ratione logica ex qua mihi praeinnotuit huius auctoritatis existentia, tunc iterum et semper reducimur ad formalem rationem, non ipsius fidei assensus, sed indiciorum quae praecedunt. Unde Caietanus in 2-2, Q. i, a. i: «Credo Deo, quia est ipsa veritas (in dicendo). Nec potest amplius quaeri quare credis ipsi veritati; « fatua enim et nulla est quaestio haec, sicut quare homo est « homo. Nec postquam reddita est causa quare creditur Deo, « quia est ipsa veritas, consequenter se habet ista quaestio quam « Aureolus infert, quare Deus est ipsa veritas. Hoc enim non per « se spectat ad causam assensus, sed ad causam rei. Undecum- « que enim proveniat quod Deus est ipsa veritas, sat est ad hoc « quod ipsi credam infallibiliter ».

Sed de formali fidei obiecto iam satis. Reliqua huius quaestionis pertinent ad obiectum materiale, de quo prima assertio est ut sequitur.

- - -

THESIS X.

Obiectum materiale fidei, si mere materialiter accipatur, est indifferenter atque indistincte omnis veritas a Deo revelata. Si autem consideretur per ordinem ad specialem illam veritatis rationem quam respicit tum divina revelatio, tum fides theologica reduplicative in quantum huiusmodi, distingui debet in primum, secundarium, et pure adventitium. Primum, quod etiam attributionis vocant, est Deus ipse ut finis supernaturalis. Secundarium est complexus creaturarum veritatum conducentium ad huius finis assecutionem. Pure adventitium est quidquid aliud concomitanter tantum, et non directa intentione a Deo est revelatum, et hoc sensu eaque de causa contradistingui solet a rebus, ut aiunt, fidei et morum ad doctrinae Christianae aedificationem pertinentium.

Obiectum materiale fidei, ut dictum est in generali Prologo, dupliciter sumi potest. Uno quidem modo mere materialiter, pro eo quod cadit de facto sub revelatione Dei, quidquid nunc sit de speciali ordine veritatum in quo inveniatur. Et sub hac praecisione nihil confert ad specificationem fidei theologicae, quia nihil addit supra rationem specificativam quae ab obiecto formali est. Alio modo potest considerari etiam formaliter, videlicet secundum specialem veritatis ordinem ad quem est determinatum. Et sic concurrit simul cum obiecto formali ad specificandam fidem nostram quae eiusdem rationis non esset, nec fidei theologicae nomen amplius mereretur, si per impossibile ex divina revelatione descendisset qualiscumque veritas, utputa veritas respiciens geologiam vel medicinam vel physicam vel mathesim, vel alia id genus in ordine humano comprehensa atque in eo veluti clausa ac terminata, absque relatione ulla ad vitae aeternae finem. Cum igitur duae sint distinctae considerationes obiecti materialis, una scilicet sub qua accipitur ut *pure materiale*, altera sub qua dici etiam potest *formale quod*, per op-

positionem ad formale *quo* vel *propter quod* de quo fuit praecedens propositio, duae quoque principales partes in thesi debuerunt necessario distinguui.

Et prior vix indiget declaratione. Evidens enim est, illud esse materiale fidei obiectum, quod subest rationi eius formali *qua* seu *propter quam*. Nam « cuiuslibet cognoscitivi habitus » obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, « quod est sicut materiale obiectum, et id per quod cognoscitur, « quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae, materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi < sunt media demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur ». Porro formalis ratio fidei est auctoritas Dei revelantis, « et sub ea cadunt omnia a Deo revelata (^, Ergo quidquid a Deo est revelatum, materiale fidei obiectum est (1).

(1) Nota bene quod in praesenti, ubicumque sermo est de revelatis a Deo, *revelatum* non sumitur in sensu illo restricto quem vocis etymon suadere videretur. Nam hoc nomen *revelatio* a remotione veli dicitur, et ideo, inhaerendo etymologiae nominis, illa sola a Deo revelata dicenda essent, quae sub velo posita, naturali via a nobis cognosci nequeunt. Sed vulgaris et trita est distinctio inter etymologiam nominis et significationem nominis. Etymologia enim attenditur secundum id *a quo* nomen imponitur ad significandum; significatio vero, secundum id *ad quod* significandum imponitur. In casu ergo de quo nunc agitur, remotio veli non est nisi id a quo impositum fuit *revelationis* nomen, ad significandum illam Dei ad nos locutionem de qua apostolus ad Hebraeos I-i : *multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus, in prophetis novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*, eo quod veritates quae in ea principem locum tenent, et ad quas caeterae omnes referuntur, sunt rationi nostrae obvelatae. Sed id ad quod significandum usu ecclesiastico fuit impositum, est quidquid in locutione illa continetur, sive transcendens de se cognitionem humanam, sive non.

(2) Animadvertendum hic occurrit quod etsi fidei *catholicae* obiectum sit illud omne et solum quod continetur in deposito revelationis publicae, illius dico revelationis quae fuit ad Ecclesiam universam directa, eique authentice notificata, (cuiusmodi non est nisi revelatio prius facta

Insuper, si hoc obiectum mere materialiter consideretur, evidens quoque est quod omnia et singula in revelatione contenta, indiscriminatim et aequali titulo ad ipsum pertinent, quia aequaliter omnibus et singulis applicatur de facto divina auctoritas. Proinde absurda atque impia dicenda est distinctio inter fundamentales et non fundamentales articulos sensu protestantico intellecta, pro quanto differentiam ponit inter ea revelata de quibus esse debet fides, et revelata alia de quibus esse non debet, quasi nempe liberum unicuique foret pro lubitu et arbitrio ista vel admittere vel reiicere, vel etiam positive ab eis prae-scindere. Absurdam porro et impiam positionem dico, nisi forte in tantum quis desipiat ut dicat Deum esse fide dignum cum revelat trinitatem personarum, et amplius non esse cum testatur v. g. Abraham habuisse duos filios qui sunt typi duorum testamentorum, aut David fuisse filium Isai, aut Petrum in nocte dominicae passionis amputasse Malcho auriculam, aliave his similia; quod absit. Sub praesenti igitur consideratione nec est nec esse potest discrimen, differentia, vel gradus, qua late ambitus divinae revelationis patet, quia non minoris est infidelitatis discredere punctum vel minimum de cuius revelatione constat, quam discredere articulum etiam primarium inter principales.

At nunc si consideretur specialis ratio obiectiva circa quam versatur revelatio Dei, et ex consequenti theologica fides, iam locus erit distinctioni in iis quae materiale fidei obiectum constituunt, quandoquidem haec ratio non ex aequo in omnibus in-

per prophetas V. T., deinde vero per Christum eiusque apostolos), nullum tamen dubium esse potest quin ad obiectum fidei praecise ut *theologicae*, illa quoque pertineant quae forte alicui particulari personae privatim a Deo revelarentur; quarum revelationum possibilitatem aperte supponit Tridentinum Sess. 6, can. 16. Et re quidem vera, hypothese semel admissa, plane evidens est obligationem credendi semper eadem ratione urgere. Nec obstat quod discredens revelationem privatam sibi factam, sufficientibusque signis communitam, non fieret haereticus, quia etsi non peccaret peccato haereseos, adhuc tamen peccato infidelitatis per quod infusus fidei habitus destrueretur; latius enim patet infidelitas quam haeresis, ut suo loco videbitur.

differenter revelatis invenitur. Et quamvis distinctio non huc vergat ut maioris credibilitatis alia prae aliis esse dicantur, facit tamen quam maxime ad intrinsecam fidei nostrae naturam de qua nunc inquiritur, intime perspiciendam. Praeterea insuper ad manifestandum cur et quomodo non omnia revelata sint fidelibus aequaliter cognitu necessaria; praesertim vero, cur et qua de causa non quoad omnia aequaliter a Deo provideri debuit infallibile medium conservationis, vel etiam authenticae propositionis in ordine ad fidem explicitam. Porro totius negotii operositas fere stat in assignando obiecto primario quod dici solet *attributionis*, quatenus ad ipsum magis minusve proxime alia referuntur omnia in quae fertur intentio revelantis, sicut si dices quod obiectum attributionis in medicina est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi per respectum ad sanitatem.

§ 2.

Dicendum autem obiectum attributionis esse ipsum Deum ut finem supernaturalem, quia sub revelatione divina et fide theologica caetera non cadunt, « nisi secundum quod habent
« aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem (1) ».

Et probatur primo ex testimonio Apostoli ad Heb. XI-i : *Est autem fides sperandarum substantia rerum*. Nam quocumque modo accipiatur ibi substantia, sive cum S. Thoma pro eo quod est prima in nobis futurae beatitudinis inchoatio, primumque fundamentum (2), sive cum aliis pro eo quod iam ex nunc, sperandis rebus tribuit quamdam in mente nostra subsistentiam (3), semper verum est fidem principaliter versari circa illius beatitudinis obiectum quam sperare debemus; quod quidem obiectum nihil aliud est nisi Deus ipse ut in intuitiva visione possidendus

fi) S. Thomas, hic, a. i.

(2) S. Thom., 2-2, Q. 4, a. 1, et de Verit. Q. 14, a. 2.

(3) Estius, Comment, in epist. ad Hebr.

iuxta notissima Scripturarum testimonia, Ioan. XVII-3, i Cor. XIII-12, i Ioan. HI-2. – Confirmatur praeterea ex iis quae paulo infra subduntur: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator sit*. Nam ibi intendit Apostolus id in quo tota fidei doctrina recapitulatur, et velut in compendio abbreviatur. Unde et communi consensu theologi consequenter docent, haec duo esse ab omnibus explicite scienda et credenda, necessitate etiam medii. Nunc autem quid sibi vult illud, *quia est, et quia inquirentibus se remunerator sit*? Nempe *quia est*, profecto ut substans suae ipsius revelationi, cum de necessitate credendi sermo sit; ac per hoc, *quia est*, sub ea ratione sub qua hominibus proponitur ut finis transcendens naturae ordinem; illum dico ordinem in quo nonnisi per ea et in iis quae facta sunt, invisibilia eius cognoscuntur. Quare statim subjungitur: *et quia inquirentibus se remunerator sit*. Remunerator scilicet illius remunerationis quae sola in scripturis Novi Testamenti ubique annuntiatur, et quae est remuneratio supradictae aeternae vitae. Si ergo totum de integro obiectum fidei continetur et veluti incardinatur tum in esse divino prout finis est naturam excedens, tum in providentia prout se extendit ad omnia quae a Deo temporaliter dispensantur ac disponuntur in hominum salutem, omnia certe ibi collineant in Deum finem supernaturalem, qui idcirco obiectum attributionis rectissime ponitur. Et confirmatur secundo, quia videmus Scripturam quae depositarium est revelatae veritatis, incipere per genesim mundi, et desinere in apocalypsim aeternitatis, omnem viam generis humani in ordine ad Deum inter haec duo extrema comprehendendo. Initium quippe est in verbo Dei educentis universum de nihilo, Genes. I. Finis est in verbo Dei revocantis hominem ad se in gloria caelesti, Apocal. XXI-XXII. Denique intermedium in informatione morum reponitur, necnon et in propositione tam historica quam dogmatica mysterii incarnationis Christi Domini qui simul via est et terminus, terminus quo perveniendum est, et via qua pervenitur ad terminum.

Sic igitur habes obiectum primum, habes et secundarium: quemadmodum in scientia Dei, ita et in fide nostra.

Etenim « veritas divinae cognitionis hoc modo se habet, quod
 « primo et principaliter est ipsius rei increatae, creaturarum vero
 « quodammodo consequenter, in quantum (Deus) cognoscendo
 « seipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides quae hominem di-
 « vine cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet
 « sicut principale obiectum, alia vero quaecumque sicut conse-
 « quenter adiuncta (*) ». Sed iam venit tertium divisionis mem-
 brum de quo esse posset maior difficultas.

§ 3-

Porro si quis bene consideret, facile videbit quod in verbo Dei scripto plura omnino sunt quae *non directa intentione*, sed *pure per concomitantium* a Deo inspirata fuerunt, ac per hoc, revelata.

Et revelata quidem directa intentione, illa dico omnia de quibus praecedens sermo processit: quae nimirum quolibet modo faciunt ad notitiam finis necnon et mediorum conducentium in finem, utputa praeceptorum, consiliorum, sacramentorum, et totius demum oeconomiae regni Christi Redemptoris a prima eius praeparatione statim post lapsum protoparentum, usque ad perfectam eius constitutionem in Ecclesia Novi Testamenti. Et licet in his adhuc occurrat distinctio inter ea quae sunt de substantia doctrinae, et ea quae solum sunt de complemento eius, utpote ad penitiorum tantum cognitionem veritatum salutis ordinata, (ex quo quidem multiplices exoriuntur necessitatis gradus quoad propositionem, praedicationem, studium, et explicitam fidem credibilium, ut postea suo loco declarabitur), omnia tamen sine ulla contradictione in ordine eorum veniunt quae a Tridentino, Sess. 4, decreto de editione et usu sacrorum librorum, vocantur « ¶68
 « fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae perti-
 « nentium (¶) ».

(1) S. Thom, de Verit. Q. 14, a. 8. — Cf. August. Enchirid. c. 9, et l. 8 de civit. Dei, c. 10.

(2) Nota bene quorsum tendat formula consecrata: *res fidei et inorum*. Non quod res morum non sint etiam fidei, sed quia id prae caeteris proprium et speciale habent, ut ad mores informandos spectent. Di-

Revelata autem pure per concomitantiam sen propter connexionem mere materiale cum caeteris, plurima ilia dico adiuncta in libris sacris consignata, quae *ex sese* ad fidei doctrinam undequaque indiderentia, in unum nihilominus historiae sacrae corpus coalescere debuerunt, eo quod sine illis ipsa sacra historia humano et connatural! modo exarari non poterat fl). Cogita multas circumstantias chronologicas, physicas, geographicas, genealogicas in libris V. T. contentas. Quod Adam secundum vulgatam vixerit annis nongentis triginta, Seth annis nongentis duodecim, Enos annis nongentis quinque, etc. Quod Cain genuerit Enoch, Enoch lead, Irad Maviael, Maviael Mathusael, etc. Item, quod Paulus reliquerit penulam suam Troade; quod ei advenienti Romam christiani occurrerint ad Appii forum ac tres tabernas, aliaque sexcenta huiusmodi. Et certo quidem certius, sine discussione ac veluti a priori constat talia esse eiusmodi ut nemo ad ea addiscenda, ac per hoc, explicite credenda obli-

stinctio itaque nihil aliud insinuat, nisi quod quaedam ita sunt fidei, ut nulla alia formalitas in eis consideretur, cum debeant tantummodo credi; quaedam vero alia exhibeant regulam divinitus revelatam actuum humanorum, ac per hoc. non credenda tantum, verum etiam practicanda proponantur. Aliis verbis, distinctio fit inter speculativa et practica in uno eodemque revelationis deposito quod fidei divinae propria materia est.

(i) Nulli sane dubium esse potest quin voluerit Deus, cuius providentia disponit omnia suaviter, ut sacra historia pertinens ad praeparationem, annuntiationem adventus Christi Redemptoris, consueto modo conficeretur. Unde inspirando scriptores sacros, accommodavit se modo ordinario quo alias solet historia exarari, praesertim cum propositum intentionis esset ut in iisdem libris, *simul cum formalitate Scripturae Sacrae, haberetur quoque distincta formalitas documentorum quibus idem accederet auctoritatis genus ac aliis quibusvis transactorum temporum monumentis*, idque in ordine ad iudicium credibilitatis cuius fundamenta naturali rationi independenter ab auctoritate divina innotescere debent. Ideo hi libri fuerunt scribendi in eadem forma ac caeteri libri historici, et sic etiam dicendum de apostolicis epistolis, quarum plura adiuncta ad doctrinam quidem adiaphora sunt, sed tamen exhibent signa authenticitatis documentorum, talesque promunt characteres quibus omnis suppositionis suspicio procul removeatur.

getur. Imo constat nullam fuisse necessitatem ut per specialem Dei assistentium impediretur in versionibus vel quibuslibet transcriptionibus originalium Scripturarum, error amanuensium sive interpretum, quoniam infallibilis horum conservatio ad fidelium utilitatem minime intererat. Ex quo etiam bene explicatur quomodo in codicibus vel versionibus Scripturae quas nunc prae manibus habemus, distingui possint res diversae auctoritatis, quin tamen liceat distinctionem hanc ad ipsa originalia, prout ab hagiographis prodierunt, extendere (1). Constat denique, non re-

(i) Hic referre iuvabit gravissima verba Leonis XIII in Encyclica *Proindeniissimus Deus* : « Dolendum multos esse qui antiquitatis monu-
 <menta... perscrutentur et proferant, sed eo saepius consilio, ut erroris
 «labes in sacris libris deprehendant; ex quo illorum auctoritas usque-
 «quaque infirmetur et nutet. Idque nonnulli et nimis infesto animo fa-
 «ciunt, nec satis aequo iudicio: qui sic fidunt profanis libris et docu-
 <mentis memoriae priscae, perinde ut nulla eis ne suspicio quidem er-
 «roris possit subesse, libris vero Scripturae sacrae, ex opinata tantum
 <erroris specie, neque ea probe discussa, vel parem abnuunt fidem.
 «Fieri quidem potest ut quaedam librariis in codicibus describendis
 «minus recte exciderint: quod considerate iudicandum est, nec facile
 «admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum. Fieri etiam po-
 etest ut germana alicuius loci sententia permaneat anceps ; cui eno dan-
 «dae multum afferent optimae interpretandi regulae. At nefas omnino
 «fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes
 «coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. *Nec enim*
 «*toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt,*
 «*id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei*
 «*et morum, nihilque praeterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de*
 «*veritate sententiarum cum agitur, non adeo exquirendum quatenus di-*
 «*xerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam dixerit.* Ete-
 «nim libri omnes atque integri quos Ecclesia tanquam sacros et cano-
 «nicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante,
 «conscripti sunt. Tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus
 «subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem,
 «sed tam necessario excludat et respuat, quatinus necessarium est Deum
 «summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse. Haec est
 «antiqua et constans fides Ecclesiae, solemni etiam sententia in Con-
 »ciliis definita Florentino et Tridentino, confirmata denique atque
 «expressius declarata in Concilio Vaticano a quo absolute edictum :
 «*Peteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus,*

quiri in supradictis rebus authenticam Ecclesiae interpretationem sive propositionem, easdemque res hac de causa contradistingui in Tridentino a rebus fidei et morum (ut supra), in quibus nemo suae prudentiae innixus Sacram Scripturam interpretari debet contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, aut etiam contra unanimum consensum Patrum. Licet enim sub eo tenore quo ex Dei revelatione descenderunt, res fidei dicendae sint, non tamen res fidei *facientes ad aedificationem doctrinae Christianae*. Ex qua quidem speciali earum conditione id demum consequitur quod mox dictum est: opus non fuisse aut peculiari providentia ut incorrupte conservarentur in Scripturae editionibus, aut magisterio authentico ut cognitioni et explicitae fidei Christianorum proponerentur. Huiusmodi ergo obiectum recte dicetur pure adventicium, utpote ad proprium divinae revelationis argumentum indifferenter se habens.

§ 4-

Sed hoc idem obiectum inter iustos continere fines summo opere interest. Quod serio nunc considerandum venit contra novellum errorem eorum qui res fidei et morum restringere iam non dubitant ad solam dogmatum substantiam, et (sit venia verbo) decarnatam ossaturam. Assumunt isti catalogum articulorum symboli et solemnum definitionum Ecclesiae; inde extrahunt propositiones quae tanquam de fide tenendae in eis proponuntur, et si qua in Scriptura respondeant illismet propositionibus sic nude acceptis, atque in ea praecise mensura, nec plus nec minus, in qua correspondent, ista esse aiunt res fidei et morum, nihilque praeterea. Diceres aliquid simile ossibus aridis de visione Ezechielis, antequam daret Dominus super ea nervos, et

*«prout in eiusdem concilii (Tridentini) decreto recensentur... pro sacris
« et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canoni-
« cis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde
« auctoritate sint approbati, nec ideo dunlaxat quod revelationem sine
« errore contineant, sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante con-
« scripti, Deum habent auctorem ».*

succrescere faceret carnes, et superextenderet cutem, et insufflaret spiritum. Caeterum, quaecumque in libris sacris praedicta dogmata illustrent, exponunt, clarificant; quaecumque de vitis sanctorum exempla dantur, quaecumque facta historica providentiam Dei, oeconomiam salutis, et successionem religionis commendant: omnia, inquam, summatim reponuntur extra categoriam rerum in quibus solis, regula traditionalis interpretationis tenemur. Et quia nihil iam in interpretationis negotio cogit sive consensus Patrum sive Ecclesiae magisterium, ecce tibi novam exegesim, plenam inauditis hactenus mythis, fabulis, fictionibus, quas admissibiles esse volunt, imo et admittendas, absque ulla nota heterodoxiae. Nunc autem, hanc eorum acceptionem quoad res fidei et morum, esse per omnem modum erroneam, multiplici argumento demonstratur.

I. — Primum argumentum sumitur ex ipsis Tridentini verbis: *res, inquit Concilium, fidei et morum ad doctrinae Christianae aedificationem pertinentium*. Atqui ad aedificationem doctrinae christianae profecto non sola pertinet abstracta dogmatum substantia. Nam et ad aedificationem domus non soli pertinent lapides quibus maiores muri constant, non solae trabes quae structuram sustentant, non sola contignatio nuda, ad usum habitationis procul dubio per se insufficiens. Ad aedificationem quoque humani corporis non sola requiritur compages ossaturae, et ideo, cum eductus esset Ezechiel in spiritu Domini, et dimissus in medio campi qui erat plenus ossibus, ut prophetante eo, ossa illa arida reviviscerent, primo quidem accesserunt ossa ad ossa, unumquodque ad iuncturam suam; secundo ascenderunt super ea nervi et carnes; tertio extenta est in eis cutis desuper; quarto venit spiritus, et insufflavit super interfectos istos, et revixerunt, steteruntque super pedes suos. Et quiddam simile etiam est in aedificatione doctrinae christianae, ita ut nihil magis absonum excogitari possit quam reductio rerum fidei et morum in scripturis sanctis, ad larvalem illam et evisceratam doctrinae speciem quam nobis obtrudunt novi exegetae.

Ut autem speciale detur exemplum de undecim primis capitulis Geneseos, dico intolerabile esse quod ipsis affirmant, ni-

hil aliud nos in iis, edoceri, nisi quod Deus creavit mundum et hominem, quod provisor est iustus et misericors, quod ex uno viro et una femina caeteri omnes propagati sunt, et quod totum genus humanum lapsus est in suo capite Adam, accepta deinde reparationis promissione. – Nihil ergo ad aedificationem doctrinae christianae attinebunt sex creationis dies, et septimus ille in quo requievit Deus ab omnibus operibus suis? At contrarium docet Deus ipse in promulgatione Decalogi, Exod. XX-i i. Contrarium Apostolus ad Heb. IV, ubi disserit de requie quae nobis in futura vita promittitur. Contrarium quoque Sancti Patres et Doctores, sive cum propriam rationem requiei Dei et sanctificationis diei septimae tam sublimiter exponunt; sive cum harmonicam ostendunt concordandam inter opus Dei creatoris et opus Christi redemptoris, qui ex hoc quod sexta die creatus est homo, sexta quoque feria humanae restorationis implevit arcanum, sabbato autem in sepulcro requiescens, resurrectionis quae octava die ventura erat, exspectabat eventum; sive denique cum mysteria explicant quibus apud nos dies dominica consecratur. Quidquid enim illud sit, in quo oporteat determinate reponere analogiam dierum Geneseos cum diebus hebdomadae nostrae, id saltem ratum fixumque apud omnes est, analogiam esse, et non ex mytho seu fabula desumi, et solidum atque obiectivum praebere fundamentum documentis quae hinc eruuntur. Quomodo igitur ad res fidei et morum de quibus Tridentinum, ista non pertinebunt? – Nihii etiam ad aedificationem doctrinae christianae attinens, in plasmatione corporis hominis de limo terrae, in qua nostrae originis dignitas contra Darwinistarum deliramenta tam efficaciter vindicatur? Nihil in Eva e latere Adam educta, et de costa eius procreata, quidquid dicat Apostolus Ephes. V-32, de sacramento magno in Christo et Ecclesia? – Adhuc nihil ad doctrinae aedificationem facit historia tentationis, et ipse ordo praevaricationis quae incipit in muliere, tum per mediatrix mulieris suggestionem suadetur viro, ac demum in viro universum inficit genus? Nihil, inquam, ad intelligentiam oeconomiae redemptionis nostrae, quam tota traditio Christiana agnovit tanquam ordini ruinae e diametro oppositam, ita ut in ea, veteri Evae

u 1

η
u

nova Eva, veteri Adae novus Adam respondeat, et quidquid diabolus ad perditionem nostram machinatus fuerat, divina quadam et stupenda recirculatione retorqueatur? – Adiaphora quoque historia Cain et Abel, ubi tam insignis elucet figura de Christo et populo deicida? Purum ornamentum litterarium erit tremendum illud diluvii flagellum quod teste ipso Domino, Matth. XXIV-37, necnon et Petro, 2 epist. III-6, in iudicii universalis ostensionem praecessit? Fidei veritatem non illustrat Noe nudatus in suo tabernaculo, in quo Christi crucifixi opprobrium cernitur; Cham irridens, seu Iudaeus nuntians cum derisione ignominiam eius; Sem denique et Iaphet, id est primitiae circumcisionis et plenitudo gentium, cum pietate et faciebus aversis ad patrem accedentes, quasi detestantes scelus parricidarum?

Haec igitur ex undecim prioribus Geneseos capitulis, brevis speciminis gratia sint summatim relata, ut appareat quam sit abnormis interpretatio novellae scholae de rebus fidei et morum, quasi res illae nihil plus importarent quam quae locum habent in fidei symbolis aut legum codicibus. Sed ab eiusmodi interpretatione remove eos debuisset, praeter alia permulta, vel solum incisum non frustra a Tridentino appositum: *ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*.

II. — Aliud argumentum sumi potest ex auctoritate Scripturae. Nam ubicumque documenta sunt ad docendum, ad corripiendum, ad arguendum, ad erudiendum in iustitia, ut dicitur 2 Tim. III-16, ibi quoque res sunt fidei et morum, aedificationi doctrinae christianae accommodatae. Atqui ipsamet Scriptura semetipsam explicans, materiam docendi, arguendi, corripiendi, erudiendi, expresse assumit ex nuda etiam et simplici veteris testamenti historia. Si de hoc dubitas, lege caput quartum epistolae ad Romanos, ubi Apostolus ex historia et gestis Abrahae illustrat catholicam de iustificatione doctrinam. Lege caput nonum necnon et undecimum, ubi iterum historia (Genes. XVIII-XXV, et 3 Reg. XVIII-XIX) in argumentum assumitur. Item caput decimum primae ad Corinthios. Item caput quartum epistolae ad Galatas. Item caput secundum et quintum epistolae Iacobi. Item 2 Petr. II, 5-15. Lege praesertim splendidam illam

pericopen epistolae ad Hebraeos, ubi fidem magnifice comme» dat A stolus ex gestis patrum a mundi exordio usque ad David et prophetas, enarratque quanta per fidem patrarim et passi sint illi, non acceptis licet repromissionibus, sed a longe eas aspicientes et salutantes. Adhuc lege quatuor ultima capita libri Sapientiae, necnon et Ecclesiasticum, XLIV-L, ubi eadem fidei et morum informatio e gestis antiquorum repetitur, nisi quod Apostolus longius protrahit documenta historiae, usque ad Machabeos scilicet, et heroica martyria quae in secundo libro, VI-VII, aeternae memoriae sunt commendata.

Nunc autem, si ad aedificationem doctrinae christianae omnino pertinere dicenda est sacra veteris testamenti historia, quanto magis evangelica. Christus enim est qui *coepitfacere et docere*, et non tam per praecepta theoretica quam per divinis-simae vitae exempla viam nobis aeternae salutis demonstravit. Propterea ipse dixit: *Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis*. Vide ergo utrum non omni reprobatione digni sint illi qui in narrationibus quarti praesertim evangelii, nihil aliud videre volunt praeter formam litterariam vestiendae doctrinae ingeniose accommodatam : quae cum ad res fidei et morum per se minime attineat, liberae ac phantasticae eorum exegesi permetteretur, etiam contra evidentem atque unanimum totius traditionis sensum.

III. — Tertium tandem argumentum sit ex ordine quem Scriptura habet in oeconomia religionis. Re enim vera, si oportet nos res fidei et morum in Scripturis sicut adversariis placet accipere, illud statim consequeretur, Scripturas ipsas in hac oeconomia prorsus redundare, et se habere instar superflui accessorii, quod absit omnino.

Et probatur consequentia, quia, ad quid, quaeso, ingens illud Scripturae volumen, si fidem nostram non instruit nisi quoad solam dogmatum substantiam, quam brevissimi etiam catechismi caperet exiguitas? Certe non fuisset ea quae in operibus Dei semper esse debet, medii ad finem iusta proportio. Et in hoc sensu rectissime dixit Bellarminus, l. 4 de verbo Dei, cap. 12: «Finis Scripturae praecipuus non est ut sit regula fi-

« dei, sed ut variis documentis, exemplis, adhortationibus, nunc
 « terrendo, nunc instruendo, nunc minando, nunc consolando
 « adiuvet nos in hac peregrinatione. Hinc enim est, quod Scri-
 « ptura non est unum opus continuum, quale esse deberet re-
 « gula fidei, sed continet varia opera, historias, conciones, vati-
 « cinia, carmina, epistolas, etc.». Dicendum itaque quod princi-
 palis ratio inspirationis Scripturae in eo fuit, quod non sola ab-
 stracta dogmata seu aridi fidei articuli erant nobis in divina
 revelatione proponenda, sed ea quoque omnia quae ad conve-
 nientem eorum expositionem faciunt, et ex quibus doctrinae
 christianae suus accedit decor et ornatus. Haec enim doctrina,
 sine multiplicibus factis, historiis, figuris, vaticiniis eam illustran-
 tibus, sine notitia viarum civitatis Dei inde ab initio, sine cogni-
 tione circumstantiarum in quibus acta sunt mysteria redemptio-
 nis nostrae, non esset ut par est nobis accommodata. Et hac
 de causa omnino requirebatur scripturae instrumentum, quando-
 quidem, excluso inutili miraculo, impossibile fuisset ut in tanta
 factorum circumstantiarumque varietate, sola oralis traditio mul-
 tipliciter non deficeret, prout cuique consideranti statim apparebit.

Si ergo ea fuit principalis Scripturae sacrae edendae ratio,
 si insuper ne dubium quidem unquam esse potuit quin eius in-
 tentio ad aedificationem doctrinae salutis semper terminetur, re-
 stat ut *res fidei et morum* de quibus loquitur Tridentinum, quae-
 ramus et agnoscamus in iis omnibus supra memoratis, quibus
 maxima ex parte Biblia constant. Et sic etiam, nec aliter, eidem
 Scripturae conveniet proprietas illa, ex inspirati libri essentia
 promanans, quam enuntiat Apostolus ubi ait: *Omnis scriptura*
divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad
corripiendum, ad erudiendum in iustitia.

Et de materialis obiecti partitionibus hactenus satis. Nunc
 de propriis eius conditionibus agendum est, ut sequitur.

THESIS XI.

Obiectum fidei principale est quidem prima Veritas
 Deus, non tamen apprehensus sicut in se est. Unde alius

est modus obiecti ex parte rei creditae, alius ex parte credentis, et cum ex parte rei creditae sit omnino simplex, ex parte credentis est semper aliquid complexum per modum enuntiabilis.

In articulo secundo huius quaestionis quaerit S. Thomas *utrum obiectum Fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis*. Ubi nota quod nomine enuntiabilis intelligitur propositio enuntiatiua iudicii, tribus constans elementis, subiecto, praedicato, et copula: quae tria in logica complexione posita, unam enuntiationem etformant. Hinc dubium oritur: sitne complexum vel incomplexum fidei obiectum, et pro utraque disjunctionis parte rationes occurrunt decretoriae. Quod enim sit incomplexum, patet, quia prima Veritas Deus in summo simplicitatis est. Ex alia vero parte, quod sit aliquid complexum, hinc apparet, quod interrogatus de obiecto suae fidei, unusquisque fidelis necessario respondere debet: credo quod Deus est creator coeli et terrae, quod est omnipotens, quod est trinus in personis, atque ita porro, ubique subiectum exprimens a praedicato distinctum, et componens unum cum altero.

Ad huius ergo dubii solutionem respondet S. Thomas, distinctione facta inter primam Veritatem ut a parte rei, et primam Veritatem ut in intellectu nostro. Proprius enim modus intellectus humani est, ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in logica explicari solet. Unde ea etiam quae secundum se simplicia sunt, intellectus noster cognoscit secundum quandam complexionem. Prima igitur Veritas quae simplex est in seipsa, obiectum quidem fidei nostrae revera est; sed intellectus noster eam accipit suo modo per compositionis viam: puta, componendo praedicatum *trinus* cum subiecto *Deus*, et per hoc quod compositioni factae assentit tanquam verae, tendit in Veritatem primam ut in obiectum ad quod actus eius ultimo terminatur. Quocirca dicendum est obiectum fidei esse ex parte

quidem rei creditae aliquid simplicissimum, ex parte vero credentis aliquid complexum per modum enuntiabilis.

Sed iam occurrunt modernistae, sua commenta ex hac doctrina firmare contendentes. Cum enim ultro fateamur alium esse modum obiecti fidei ex parte rei creditae, et alium ex parte credentis, contra nos concludunt quod in cognitione fidei, (et idem est de omni alia nostra cognitione de Deo et rebus divinis), absoluta veritas esse nunquam potest. Ratio, quia per fidem non apprehenderemus Deum sicut est in se, sed apprehenderemus cum compositione eum qui est absque omni compositione, ergo aliter quam in se sit. Qui autem intelligit rem aliter quam in se sit, profecto non habet veram de re cognitionem; in adaequatione siquidem intellectus et rei nos ipsi dicimus stare rationem veritatis. Sic ad hominem ratio-cinantur illi, sed perperam omnino.

Et origo erroris in hoc est, quod male accipiunt terminos adaequationis, quasi scilicet adaequatio haec esse deberet inter modum intellectus in intelligendo et modum rei in essendo, quod falsum est. Nam hoc semel supposito, ne de rebus quidem materialibus cognitionem veram habere unquam possemus, cum res materiales immaterialiter cognoscat intellectus noster. Sciendum itaque est, quod cum definitur veritas adaequatio intellectus et rei, termini adaequationis sunt, hinc quidem id quod intellectus iudicat seu dicit competere rei, inde vero id quod competit rei in seipsa; sic enim, id quod est *in iudicio intellectus* conformatur cum eo quod est *in re*. Proinde, si in cognitione quae est per complexionis modum, intellectus iudicaret competere Deo compositionem cum qua illum apprehendit, tunc utique non esset in cognitione illa veritas sed falsitas. Nunc autem non ita est, quia intellectus noster composite intelligens Deum (componendo subiectum cum praedicato), non ideo intelligit aut iudicat aut dicit Deum esse compositum, sed intelligit et iudicat et dicit Deum esse simplicem sicut revera est. Ad rem S. Thomas in 1^a Part. Q. 13, a. 12 ad 3um: « Dicendum, inquit, quod « haec propositio: *Intellectus intelligens rem aliter quam sit est* « *falsus*, est duplex, ex eo quod hoc adverbium *aliter* potest « determinare hoc verbum *intelligens*, ex parte intellecti, vel ex

«parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, « et est sensus : Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter «quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, « quia intellectus noster formans propositionem de Deo non di- < cit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte in- « telligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intel- « lectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est « enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes «intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immate- « riales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et si- « militer, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit « ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita « quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non «est falsus formans compositionem de Deo».

Patet igitur ex hucusque dictis, quod obiectum fidei, non secus ac obiectum scientiae, considerari debet tum in esse reali extra intellectum, tum in esse intentionali intra cognoscentem. Et in esse quidem quod habet intra cognoscentem, nihil aliud est quam enuntiabile, mediante quo cognitio nostra terminatur ad rem. Etenim, « actus credentis non terminatur ad enuntiabile, « sed ad rem; non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea «de rebus cognitionem habeamus: sicut in scientia, ita et in «fide» (1). Et rursus: « Res cognita dicitur esse cognitionis ob- « iectum secundum quod est extra cognoscentem in seipsa sub- « sistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod < de ipsa est in cognoscente » (2).

Quae igitur cum ita sint, si obiectum fidei sumatur ex parte nostra in ratione enuntiabilis seu propositionis complexae ex subiecto et copula et praedicato, sic mediat quodammodo inter intellectum et rem in seipsa subsistentem, et pro duplici respectu quem dicit ad haec duo extrema, duplex quoque suscipit attri-

(1) S. Thom. art. 2 huius quaest. in corp.

(2) Id. de Verit. Q. 14, a. 8 ad 5um.

butum. Nam per ordinem ad rem cui modo supra dicto conformatur, denominatur *verum*, et per ordinem ad intellectum credentis cui non est quoad convenientiam praedicati cum subiecto evidenter apparens, denominatur *obscurum*. Et hoc sensu dictum est in divisione quaestionis, duas esse materialis obiecti fidei proprietates vel quasi proprietates, quae sunt veritas necnon et obscuritas. Porro de primo horum duorum vix opus est dicere, quia fere in terminis evidens est, nihil nisi verum posse subesse revelationi divinae, ac per hoc, fidei theologiae. « Nihil, inquit Angelicus, art. 3 huius quaestionis, subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti, sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec non ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum ». Et haec quidem sine controversia ab omnibus dantur (1). At non ita concorditer sentiunt theologi de altera conditione obiecti quae est obscuritas; de hac ergo quaestione sit thesis sequens.

THESIS XII.

Obiecti materialis fidei conditio essentialis est, ut sit quoad credentem aliquo saltem modo in se obscurum sive inevidens. Hinc sub fide nihil cadere potest cum evidentia etiam mere concomitante quae actu mentem percellat, et plene quietet eam in clara veri intuitionem. Quemadmodum igitur fides theologica esse non potest de aliquibus falsis, ita nec de aliquibus visis sive secundum sensum sive secundum intellectum.

(i) Dico autem ab omnibus qui adhuc retinent prima principia tum theologiae tum sanae philosophiae. Cum iis enim quibus absoluta veritas, in rebus praesertim divinis, ne possibilis quidem apparet, magna revera controversia esset. Sed de absurdo commento *veritatis relativae*, alibi erit disputandi locus.

Omnes ad unum theologi in hoc conveniunt, quod obiectum materiale fidei est inevidens formaliter ut stat sub proprio ipsius fidei motivo. Hoc enim nihil aliud tandem dictum est, nisi quod attestantis auctoritas non facit apparere revelata quantum ad rationes eorum intrinsecas; de qua re, utpote caecutientibus etiam nota, nemo unquam aut dubitavit aut dubitare potuit. Unde cum in quaestionem vertitur obscuritas obiecti materialis, tota difficultas est de obscuritate quae ab eodem obiecto concomitantem quoque excludit evidentiam. Inquiritur enim utrum fides nostra sit vel esse possit de rebus quae etsi inevidentes per comparisonem ad motivum seu rationem auctoritatis, adhuc tamen in se nobis clarae sunt propter eam quam aliunde habent perspicuitatem.

Et in hoc sensu, unanimis est rursus theologorum negativa responsio quantum ad ea de quibus est principaliter divina revelatio. Haec enim, ut Concilium Vaticanum ait, sunt circa finem supernaturalem et participationem bonorum divinorum *quae humanae mentis intelligentiam omnino superant. Sunt mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quin imo, suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contexta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino (*)*. Et ideo firmiter tenendum est, principalia saltem fidei nostrae obiecta esse simpliciter et absolute quoad nos obscura. Nam, *si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit (1)*.

(1) Vaticanum, Const. *Dei Filius*, cap. 2 de revelatione, et cap. 4 de fide et ratione.

(2) Ibid. can. 1 de fide et ratione.

Proinde quaestio restringitur ad ea sola *quae in rebus divinis humanae rationi per se non impervia*, debuerunt nihilominus simul cum praedictis, ad quae comparantur sicut necessaria quaedam fundamenta, a Deo revelari, ut *in praesenti generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possint*. Ita rursus Vaticanum cap. 2 de revelatione, ubi etiam docet non fuisse quoad ista absolute necessariam revelationem ipsam. Insuper, cum cap. 4 declarat duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed et obiecto distinctum, distinctionem quae in cognitione fidei ex parte obiecti materialis est, repetit a solis mysteriis in Deo absconditis, non autem ab iis ad quae naturalis ratio pertingere potest, quia quidquid in hac parte revelatum est, non per se, sed per accidens in ordine credibilium invenitur, utpote aliter quam per revelationis viam ex sese cognoscibile. Quaestio itaque est, utrum de his revelatis possit esse fides, etiam in subiecto habente eorum evidentiam, *et quidem intrinsecam*. Porro multi theologi extra scholam S. Thomae, nulla restrictione vel distinctione adhibita, affirmative respondent. Sentiunt enim, essenziale quidem esse materiali obiecto fidei ut sit obscurum formaliter et praecisive in quantum cadit sub assensu ob fidei motivum; caeterum nihil obstare quominus sit aliunde apparens credenti, idque nullo facto discrimine inter plenam perfectamque evidentiam, et evidentiam illam adhuc imperfectam quae adhuc aliqualem obscuritatem habet admixtam.

At S. Thomas constanter docet quod quidquid per evidentiam efficitur perfecte praesens intellectui, nequit amplius sub ea

fi) Nota quod distinctio praesens inter ea quae *per se* et *per accidens* in credibilibus continentur, minime coincidit cum distinctione superius facta inter obiectum fidei tam primum quam secundarium, et obiectum pure adventitium. Non enim sumitur ex ordine ad idem. Nam prius sumebatur distinctio per ordinem ad obiectum attributionis. Nunc vero sumitur per ordinem ad naturalem rationis facultatem, et per accidens in credibilibus contineri dicitur quidquid ex propria conditione supra rationem non est. — Cf. S. Thom., in III, D. 24, Q. 1, a. 2, q. 2, et de Verit. Q. 14, a. 10.

ipsa ratione obiectiva sub qua sic ei adest, actum fidei terminare: ita scilicet ut materiale fidei obiectum non ideo dicatur obscurum quia est sub fidei motivo, sed prorsus e converso, ideo possit esse sub fidei motivo, quia nobis obscurum est. « Dicendum, inquit Q. 14 de Verit. a. 9, quod secundum Augustinum ep. 147, *creduntur illa quae absunt a sensibus nostris, * si undetur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quae praesto sunt vel animi vel corporis sensibus...* Illa autem praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem eius non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur; talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quae facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum, et haec proprie credita dicuntur. Unde fidei obiectum est id quod est absens ab intellectu, vel etiam res non apparens, id est res non visa, quia ut dicitur Heb. XI-1, < fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. Quandocumque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod actus deficiat. Unde quam cito aliquid incipit esse praesens vel apparens, non potest obiectum subesse actui < fidei. Quaecumque autem sciuntur, *proprie accepta scientia*, cognoscuntur per resolutionem in prima principia quae per se praesto sunt intellectui, et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit < fides et scientia. Sciendum autem quod aliquid est credibile < dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viae existentium, sicut Deum esse trinum, et huiusmodi, et de his impossibile ab aliquo homine scientiam haberi, sed quilibet fidelis assentit huiusmodi < propter testimonium Dei cui haec praesto sunt et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicuius: quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum, sicut illa quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum et incorporeum, et huiusmodi.

« Et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes, et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt. Sed impossibile est quod <sint ab eodem scita et credita>. Haec igitur S. Thomae rata fixaque sententia est, quae sequentibus rationum momentis videtur efficaciter persuaderi.

§ 2.

Prima ratio sumitur ex formali et expressa Scripturae assertionem, ad Hebr. XI-1 : *Est autem fides... argumentum*, idest convictio, *non apparentium*. Unde statim colligitur quod fides non habet pro obiecto nisi id quod est *non apparens* seu inevidens credenti. Quando autem adversarii addunt: non apparens, saltem quantum est ex proprio fidei motivo, illud addunt de suo; nihil enim tale insinuat ab Apostolo, qui absolute et sine ullo addito dicens: *argumentum* 11071 *apparentium*, per hoc, ab obiecto fidei evidentiam removet undecumque proveniente. Manifestum est enim quod, undecumque sit ratio faciens rem apparere, si vere facit apparere seu videri, eo ipso ponit eam extra numerum eorum quae sunt *non apparentia* (οὐ βλεπομενα, non visa), et de quibus solis, teste Apostolo, esse potest fides (1).

(1) Contra hanc rationem frustra obiiceretur quod Apostolus varia afferens exempla eorum *non apparentium* quae proprium fidei obiectum esse dixerat, initium sumit a dogmate creationis (vers. 3), cum tamen constet hoc dogma naturali humanae rationis lumine certo et evidenter posse cognosci. Frustra, inquam, obiiceretur, quia non agitur in praesenti de eo quod absolute potest vel non potest ratio assequi, sed de eo quod *de facto* nobis est obscurum atque inevidens. Atqui norunt omnes, veritatem creationis latuisse de facto in tota retro antiquitate summos etiam philosophos, et usque nunc latere communiter eos qui a Christiana revelatione non pendent. Quasi ergo dixisset Apostolus : Fide nos intelligimus quod famosi philosophi per lumen rationis assequi non valuerunt, mundum esse factum imperio Dei ex nihilo, quamvis nihil magis remotum a communi hominum aestimatione, quam quod ex nihilo aliquid fieri possit. Res est igitur quae mentibus humanis, saltem ut in plurimis, penitus inevidens est atque occulta, quidquid sit de illis

Secunda ratio sumitur ex doctrina certissima, Scripturae etiam auctoritate firmata 1 Cor. XII-13, de omnimoda cessatione fidei in gloria caelesti, quando venerit omnium mysteriorum visio manifesta. Hinc enim iure meritoque concluditur, omnimodam quoque esse impossibilitatem fidei et visionis de eodem in eodem. Sed et simultanea quoque desitio spei oportunam suppeditabit confirmationem, quia sic videtur se habere intellectus ad fidem sicut voluntas ad spem, pro quanto scilicet adveniente possessione rei speratae, tam cito desinit spes, sicut adveniente visione rei creditae, tam cito desinit fides. Quemadmodum ergo nihil sub spe cadere potest quod iam possidetur, sic nihil sub fide quod cum plena evidentia videtur.

Tertium argumentum pititur suffragio Patrum. Ait enim Gregorius Magnus, Horn. 26 in Evang. n. 5 : « Cum Paulus apostolus dicat: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*, profecto liquet quia fides illarum rerum argumentum est quae apparere non possunt. Quae enim apparent, iam fidem non habent, sed agnitionem. Dum ergo vidit Thomas, dum palpavit, cur ei dicitur: *Quia vidisti me, credidisti?* Sed aliud vidit, aliud credidit. A mortali quippe homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit, et Deum confessus est dicens: *Dominus meus, et Deus meus* ». Ait Augustinus, Tract. 40 in Ioan. n. 9: « Quid est enim fides nisi credere quod non vides ? Fides ergo est, quod non vides credere: veritas, quod credidisti videre ». Et Enchirid. n. 2:

paucissimis quibus forte in plena evidentiae luce affulget: a quibus proinde, utpote in exceptione positis iure meritoque abstrahitur.

Nec maiorem difficultatem facit id quod infra (vers. 23) legitur: « Fide Moyses natus, occultatus est mensibus tribus a parentibus suis, eo quod vidissent elegantem infantem, et non timuerunt regis edictum ». Nota enim bene quod per haec verba ex narratione Exodi (II-2) relata, non indicatur motivum fidei eorum, sed causa cur huic infanti insolitae cuiusdam et mirae elegantiae, applicarent convictionem quam ex divina revelatione conceptam habebant (Genes. XII-7, XIII-15, XV-18, XX-18, XXVI-4, etc.), futurum aliquando ut Deus liberaret populum suum a tyrannide Pharaonis, et eductum de Aegypto introduceret in terram Abrahae, Isaac, et Iacob repromissam.

« Quod attinet ad non videre sive quae creduntur, sive quae
« sperantur, fidei speique commune est. In epistola quippe ad
« Hebraeos fides esse dicta est convictio rerum quae non vi-
« dentur». Similia habent Chrysostomus, Homil. 21 in ep. ad
Heb. n. 2, Athanasius l. 2 c. Apollin. n. 11, et alii communiter.

Accedit demum ratio intrinseca. Nam postquam perductus
est intellectus ad proprium terminum qui est visio alicuius intel-
ligibilis perfecte quietans ipsum, tam repugnat ut circa idem
obiectum habeat assensum in quo quiescere impossibile est, as-
sensum scilicet fidei, quam repugnat ut quiescens in fine, in eo
simul non quiescat, et pausans in termino, adhuc moveatur motu
qui proprius est distantis a termino. Et re quidem vera, ipse
sensus communis dictare videtur, non esse omnino in potestate
nostra ut ex quacumque auctoritate extrinseca credamus prima prin-
cipia: totum esse maius sua parte, nihil posse esse simul et
non esse, aliaque eiusmodi. Et quod de primis principiis di-
citur, eodem modo applicatur iis quae cum omnimoda evidentia
in illa resolvuntur, secundum vim et capacitatem intellectus unius-
cuiusque. - Sed iam argumentis adversariorum respondere oportet,
ut omni sublata aequivocatione, nostrae assertionis ratio et
sensus magis appareat.

Obiicitur primo: *Concilium Vaticanum cap. 3 de fide sic
habet: « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae
« in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia
« sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio
« tamquam divinitus revelata credenda proponuntur ».* Atqui in
his plura sunt de quibus contingit esse apud quosdam intrinse-
cam evidentiam. Insuper nemo est qui eximatur a necessitate
credendi ea quae fide catholica credenda stant. Ergo saltem post
Vaticanum, sententia S. Thomae amplius non sustinetur.

Respondeo quod duplex est modus quo possunt credi re-
velata. Credī enim possunt primo sub generali ratione revelato-
rum a Deo et propositorum ab Ecclesia, quin tamen obversen-
tur menti ipsae veritates in speciali. Credī possunt secundo sub

propria et explicita consideratione terminorum quibus singula quaeque propositio constat. Et in primo quidem modo locum habere non potest evidentia concomitans de qua nunc sermo. Sic enim praesentantur obiecta solum *in confuso* sub extrinseca quadam denominatione in qua uniformiter et aequali modo conveniunt tam quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, quam quae proprie dicta audiunt mysteria in Dei profundis abscondita. Et secundum hunc modum nulli dubium esse potest quin debeant ab omnibus ea credi omnia quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemniori iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata proponuntur. Neque enim est aut esse potest fidelis, cuius non sit iste fidei actus: Firmiter, Domine, credo quidquid est a te revelatum et per sanctam matrem Ecclesiam ut tale propositum, quoniam tu es ipsa veritas cui revelanti plenum debetur intellectus et voluntatis obsequium. Sed tunc nulla est evidentia obiectum materiale intrinsece illustrans, nulla claritas in eius intuitionem intellectum figens, nulla demum visio vel scientia simul cum fide in idem convergens.

Proinde, ut ex praedicta Vaticani definitione (*in qua de caetero nihil omnino novi proponitur*), aliquale vel specie tenus traheretur argumentum, oporteret per prius demonstrare quod obligatio de qua agit Concilium, est de credendis fide etiam explicita ac speciali omnibus et singulis in individuo veritatibus quae in obiectiva fidei regula continentur. Sed hoc quaeso, quis demonstrabit? Procedendo enim in hac via, sequeretur unumquemque fidelem teneri necessitate praecepti ad cognoscendum singillatim et determinate quidquid fuit ab Ecclesia definitum, ut circa unumquodque in particulari posset specialem fidei actum elicere; quod nemo certe hactenus aut somniavit, aut dixit. Porro si a necessitate credendi explicite singula in particulari revelata, eximuntur qui de iis nec habent nec tenentur comparare sibi notitiam, quanto magis illi quibus ipsa rei natura fidem facit cum perfecta quam supponuntur habere evidentia impossibilem, iuxta illud Gregorii ubi supra: «Quae enim apparent, « iam fidem non habent, sed agnitionem ».

Et similiter nihil concluditur ex hoc quod dicitur in Symbolo: *Credo in unum Deum*, nisi, ut alia nunc omittam, demonstretur necesse esse ut fides explicite versetur circa singula, separatim etiam accepta ab iis quae in eodem symboli contextu continentur. Nam in omnibus symboli formis unitas Dei constanter proponitur indivisa a Trinitate personarum, et cum dictum est, *credo in unum Deum*, non ibi fit pausa. Perge, quomodo legis? *In Deum Patrem*, etc. Ergo credenda est unitas in trinitate, et trinitas in unitate. Et hoc est altissimum ac proprie dictum mysterium, adeoque veritas non per accidens tantum, sed per se contenta in ordine credibilium, de qua in praesenti nulla esse potest quaestio.

Obiicitur secundo: *Dicit Apostolus: « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator sit ».* Et haec duo sunt prima credibilia, quae cum implicite caetera contineant, hac de causa sunt ab omnibus necessitate medii explicite credenda. Atqui alterum horum nempe quia est, non superat rationem, et in tantum quidem non superat, ut perfecta quoque de eo evidentia a pluribus habeatur. Ergo nulla est tandem evidentia, per quam possit impediri fides etiam specialis atque explicita.

Respondeo negando suppositum in minore argumenti. Supponitur enim quod ly *quia est*, nihil aliud proponit praeter nudam Dei existentiam quam assequitur naturale lumen intellectus. Sed huius suppositionis falsitas facile apparebit ex ipsa ratione quae in obiectione tangitur. Nam si haec duo, *quia est et quia inquirentibus se remunerator sit*, sunt prima credibilia in quibus tota incardinatur fidei substantia, oportet profecto ut in proprio cognitionis fidei ordine inveniantur, videlicet in ordine illius cognitionis ad quam absolute necessaria fuit revelatio, quae est cognitio finis supernaturalis et participationis bonorum divinorum humanae mentis intelligentiam superantium, ut in Vaticano, Sess. 3, cap. 2, dicitur. Et re quidem vera quisquis credit fide theologica « quia Deus est », eo ipso credit Deum, non praecise ut existentem sic et simpliciter, sed credit Deum ut supernatural! via sese hominibus revelantem, Deum ut habentem cum

eis commercium quod intra naturae terminos nequaquam clauditur, Deum denique ut cum quo esse debet nostra societas (1); societas quidem nunc initianda per receptionem verbi auditus eius (2), postmodum vero consummanda in remuneratione quam praeparat inquirentibus se. Et hoc est quod saltem in confuso credi debet necessitate medii; de quo etiam nulla prorsus datur evidentia, cum sit de supernaturali tunc ad quem ex infinita Dei bonitate ordinamur, siquidem nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum (5).

Obiicitur tertio: *In omni actu fidei oportet explicite credere tum auctoritatem tum locutionem Dei, quae sunt formale motivum assensus. Sed divina saltem auctoritas est cum perfecta intrinseca evidentia per rationem cognoscibilis. Ergo rursus, necessaria conditio obiecti fidei non est ut quacumque tandem ratione sit credenti obscurum sive inevidens.*

Respondeo negando maiorem, quia formale obiectum in quantum huiusmodi non se habet ut quod creditur, sed solum ut propter quod aliquid creditur, iuxta ea quae iam praeinsinuata sunt in introductione, et postmodum in Quaest. 2 contra Suarezium ex professo demonstrabuntur. Hinc si formaliter consideretur divina auctoritas vel locutio ut cui omnis fidei actus debet inniti, sic praesupponitur nota in fidei praeambulis. Si autem consideretur ut particulare quoddam materiale obiectum, de numero eorum quae fuerunt a Deo revelata (semper enim Deus, dum aliquid revelat, exercite simul revelat suam ipsius auctoritatem necnon et locutionem), sic nihil speciale habet praeter caeteris veritatibus quae tam revelationi quam naturali rationi subsunt, et ideo nihil variandum est in applicatione generalium principiorum quae supra in responsione ad iam fuerunt exposita.

Obiicitur quarto: *Si existentia Dei et aliae eiusmodi ordinis*

(1) «Quod vidimus et audivimus, annuntiamus vobis, ut... societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius I. C. ». 1 Ioan. 1-3.

(2) 1 Thess. II-13.

(3) 1 Cor. II-9.

veritates non possent amplius explicite credi ab eo qui de iis perfectam habet evidentiam, magnum ille e% sua scientia reportaret detrimentum, meliorisque prae eo conditionis essent rudes et indocti. Probatur consequentia, quia cum fides sit certior omni assensu naturali, iam privaretur doctus summa illa de rationalibus veritatibus certitudine qua ii soli gauderent qui scientia carent. Melius ergo ei esset si scientiam non haberet; quo nihil absurdius dici potest.

Respondeo negando assumptum. Ad rationem vero additam, missis nunc aliis considerationibus quae non sunt huius loci, dico quod fides, uti postmodum declarabitur, dupliciter consideratur. Uno modo *quoad se*, id est secundum dependentiam a suis propriis principiis, et sic assensus fidei dicitur certior *certitudine infallibilitatis* assensu scientiae, quia causa eius obiectiva est Dei auctoritas quae est super omnia, causa vero subiectiva, virtus infusa cui magis repugnat falsum quam cuilibet habitui naturali. Sed hoc modo in omnibus habentibus fidem, aequalis est de omnibus revelatis certitudo, ex hoc ipso quod omnes omnia credunt sub generali ratione revelatorum a Deo. Si enim sumatur fides *quoad se*, sic nihil refert qualiter a nobis obiectum eius attingatur, an in sua distinctiva propriaque ratione, an sub ratione quadam generali seu communi. Alio modo consideratur fides *quoad nos*, id est prout facit intellectum nostrum absque errandi formidine compotem veritatis, et sic est *certitudo indubitabilitatis*. Sed iam falsum est quod hoc modo assensus fidei sit certior assensu scientiae, ut expresse docet S. Thomas Q. 4, a. 8, quia hoc modo illud dicitur esse certius quod minus habet de dubitabilitate, et magis firmat mentem in veri possessione. Cum igitur fides non excludat nisi dubium voluntarium ac deliberatum, perfecta autem scientia excludat omne dubium etiam possibile, scientia prae fide maiorem quoad nos certitudinem habeat necesse est. « In fide est assensus et cogitatio quasi « ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex « voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo « terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur qui « est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus non-

< dum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat; «quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est «terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex extrinseco. Et « inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, « 2 Cor. X-5, quia tenetur terminis alienis et non propriis. Inde « etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente <vel sciente» (1). Quocumque igitur modo res consideretur, nulla est adversariorum ratio, quia ille qui propter scientiae perfectionem non potest ponere explicitum fidei actum circa aliquam veritatem in particulari, partim quidem quoad certitudinem aequiparatur caeteris fidelibus, partim vero melioris conditionis est, nedum deterioris.

Obiicitur quinto: *Visio gloriae multo magis superat scientiam acquisitam quam ipsa scientia acquisita fidem. Sed visio gloriae et scientia acquisita de eodem simul esse possunt, ut patet v. g. in anima Christi quae eadem obiecta cognoscebat tum scientia beata, tum scientia etiam acquisita. A fortiori ergo in nobis viatoribus fides et scientia de eodem sese mutuo non excludunt.*

Respondeo quod ratio impossibilitatis fidei et scientiae in eodem de eodem non venit formaliter ab excessu perfectionis unius supra aliam ; nusquam enim perfectio maior excludit minorem praecise quia minor perfectio est. Sed ratio est repetenda ex contrarietate quam inter se habent cognitio quietans intellectum et assensus non quietans, cui scilicet semper coniungitur vel coniungibilis est motus tendentis in visionem intelligibilis a quo adhuc elongatur, iuxta illud Augustini: Hoc est credere, cum assensione cogitare.

Obiicitur denique sexto: *Ait Dominus ad Thomam, Ioan. XX-29 : ¶ Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati qui non « viderunt et crediderunt ». Sed si quidam videndo credunt, quidam vero non videndo, et in hoc beatiores, consequens esse vi-*

(1) De Vent. Q. i4, a. 1.

detur quod de eodem in eodem possit esse fides simul cum visione. Multo ergo magis simul cum scientia.

Respondeo, aliud fuisse quod vidit Thomas, et aliud quod credidit, ut supralaudatus Gregorius dixit. Vidit scilicet Christum redivivum, et in hoc quod vidit, signum credibilitatis accepit de invisibili eius divinitate. Quia tamen iam antea sufficientia habuerat signa quae eum ad fidem movere debuissent, ideo de praecedenti duritia cordis reprehenditur, et beati illi praedicantur qui non tot et tanta requirunt, quot et quanta requisiverat Thomas cum dixerat: «Nisi videro in manibus eius fixuram clavorum, et mit-
« tam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum
« meam in latus eius, non credam ».

Haec igitur de obiecti materialis obscuritate sint dicta. Quae quidem obscuritas omnem omnino intrinsecam evidentiam excludit ab iis quae, uti divina mysteria suapte natura intellectum creatum excedentia, *per se* sunt in ordine credibilium; evidentiam vero saltem perfectam ac necessario sapientem intellectum, ab iis quae *per accidens*, sensu supra declarato, in eodem continentur. Et huius doctrinae praecipuum momentum in sequentibus apparebit, cum sermo erit de propria ratione actus fidei quantum ad inevidentiam, quam a sua vera ac necessaria sede omnino amovere videntur quicumque illam transferunt ad obiectum formale secundum se, opinantes fidem adhuc esse compositibilem cum plena evidentia de re a Deo revelata, non autem cum plena evidentia de revelatione ipsa tanquam a Deo orta. In quo quidem « inversum » veritatis, non immerito forsitan esse dixeris. Sed de his infra. Nunc enim post explicatas proprietates seu conditiones obiecti materialis, de eius evolutione per revelationes successivas ab initio mundi usque ad apostolos dicendum venit. De quo sit sequens propositio.

THESIS XIII.

Obiectum materiale fidei non crevit per successionem temporum quantum ad substantiam articulorum. Sed quoad explicationem crevit ab initio mundi usque ad Christum

eiusque apostolos per quorum ministerium revelatio fuit consummata, et ultimo ac definitive clausa. Unde nihil fide divina catholica credi potest aut poterit unquam, quod vel explicite, vel saltem formaliter implicite in deposito* ab apostolis Ecclesiae tradito non contineatur.

§ i.

Per *substantiam articulorum* intelligit S. Thomas summa capita sub quibus continentur, et ad quae reducuntur omnia quotquot sunt dogmata in doctrina revelationis comprehensa. Eodem enim sensu substantia alicuius libri dici potest proloquium proponens argumentum de quo liber pertractat, vel etiam tabula titulorum qui singulis eius capitulis praefiguntur (1). Sic autem sumendo articulorum substantiam, liquet quod *explicatio* eius usque ad tempora novi testamenti non debet accipi per modum nudae et simplicis expositionis, consimilis ei quae nunc est (ad quam scilicet sufficit scientia tam hermeneutica quam theologica sub sola assistentia Dei), sed omnino cogitanda est per modum novarum revelationum, quarum aliae aliis addebantur, et pro obiecto habebant veritates in primis credibilibus quoadtenus quidem praecontentas, nondum tamen determinate quoad nos. Uno verbo de substantia nunc loquimur, quae ad posteriorem explicationem se habet sicut summaria introductio ad doctrinam secuturam, vel « sicut acceptio discipuli de his quae sibi « primo a magistro traduntur, per quae in anteriora dirigitur (2) ».

His igitur circa sensum terminorum declaratis, facile demonstratur ea assertionis pars quae est de substantia doctrinae fidei, et successiva eius explicatione usque ad apostolos. Nam substantia doctrinae revelatae duplici constat capite; primum est de ipso Deo fine supernaturali, alterum de providentia ordinatrice et dispensatrice mediorum quae ad hunc finem conducunt. At-

(1) «Tractum est nomen *argumenti* ad hoc quod quaelibet brevis «praelibatio futurae enarrationis dicatur argumentum». S. Thom., in III, D. 23, Q. 2 a. i, ad 4.

(2) De Verit. Q. 14, a. 11.

qui utrumque horum fuit semper ab initio propositum populo fidelium, iuxta illud Heb. XI-6, ubi Apostolus de fide antiquorum loquens incipiendo ab Abel iusto: *Sine fide, inquit, impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Insuper, quod de his duobus generalibus articulis facta sit per temporum decursum successiva explicatio usque ad revelationem evangelii, pari certitudine habetur. De primo quidem, hoc est de ipso esse divino, ut patet exempli gratia in revelatione mysterii Trinitatis. De altero autem, seu de supernatural! providentia, ut patet in revelatione mysteriorum incarnationis, redemptionis, aliorumque affinium, quae tanto distinctius a patribus antiquis cognoscebantur quanto adventui Christi erant propinquiores (2). Quocirca Apostolus, Heb. I-i: *Multifariam nullisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* Ubi notanda perfecta oppositio quae est inter duo propositionis membra. Locutioni enim factae patribus in prophetis, contraponitur locutio facta nobis in Filio. Illa olim fiebat, seu a diebus antiquis; haec diebus istis est allata, seu hoc ipso in tempore. Denique de illa dicitur: *multifariam multisque modis*, id est multipartite per longam saeculorum seriem, perque multiplices locutionis modos; de hac vero dicitur: *novissime*, id est ultimo ac definitive, iuxta vim vocis graecae επ' εσχάτου. Quae omnia inculcant incrementum revelationis usque ad tempus novi testamenti, quod est tempus plenitudinis, utpote tempus Christi per quem facta est ultima gratiae consummatio. Unde Gregorius Magnus, Hom. in Ezech. 1. 2, hom. 4, n. 12: «Secundum incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus prophetae quam Moyses, plus apostoli quam prophetae in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt».

Rem breviter et nervose complexus est S. Thomas art. 7 huius quaestionis dicens: «Ita se habent in doctrina fidei arti-

(1; Cf. de Deo trino, thes. 16.

(2) S. Thomas, hic art. 7 ad 1.

«culi fidei (x), sicut principia per se nota in doctrina quae per
 <rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo invenitur,
 <ut quaedam in aliis implicite contineantur, sicut omnia princi-
 «pia reducuntur ad hoc sicut ad primum: impossibile est simul
 «affirmare et negare. Et similiter omnes articuli implicite con-
 «tinentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur
 <Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem,
 «'Heb. XI-6). In esse enim divino includuntur omnia quae cre-
 «dimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo
 «consistit. In fide autem providentiae includuntur omnia quae
 «temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae
 <sunt via ad beatitudinem. Et per hunc etiam modum, aliorum
 «subsequendum articulorum quidam in aliis continentur, sicut
 «in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarna-
 «tio Christi, et eius passio, et omnia huiusmodi. Sic ergo di-
 «cendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei
 «non est factum eorum augmentum per temporum successio-
 «nem, quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur
 «in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad
 «explicationem crevit numerus articulorum, quia quaedam expli-
 «cite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cogno-
 «scebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit, Exod. VI-2 :
 «*Ego Dominus qui apparui Abraham et Isaac et Jacob, et no-*
 «*men meum Adonai non indicavi eis.* Et David dicit Psalm.
 «CXVIII-100: *Super senes intellexi.* Et Apostolus dicit Eph.
 «III-5: *In aliis generationibus non est agnitum filiis homi-*
 <*num, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius et pro-*
 «*phetis in Spiritu* >.

At nunc, quomodo in apostolis clausum ac veluti sigilla-

(1) Nota quod nomen *articuli* ex graeco videtur esse derivatum, et significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum, sicut particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli sive articulationes. Similiter ergo credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui, secundum quod in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem. Vide S. Thomam a. 6 huius quaestionis.

tum sit catholicae revelationis depositum, paulo distinctius declarandum est.

In primis nulla post apostolos fuit aut futura est revelatio ad introducendam novam religionis oeconomiam quae legi evangelicae aliquando succederet, sicut successit ipsa lex evangelica abrogatae legi tum Mosaicae tum patriarchali. Huc spectant primo testimonia in quibus tempus oeconomiae christianae dicitur tempus plenitudinis, Gal. IV-4, et Eph. I-io. Tempora enim in Scriptura distinguuntur secundum varios status hominum viatorum in ordine ad finem ultimum, et ideo tempus plenitudinis nihil aliud designare potest praeter ultimum et definitivum statum Ecclesiae super terram peregrinantis, in quo non relinquitur aliquid quod per aliam perfectiorem legem sit ulterius implendum. Et hoc ipsum adhuc evidentius adstruit Apostolus Heb. XII-27, ubi sumpto argumento ex Aggaeo propheta, oeconomiam Christianam regnum vocat immobile, quod nullam aliam expectat consummationem nisi illam futurae gloriae in Ecclesia triumphante: *Cuius vox movit terram tunc*, (in promulgatione legis antiquae) *nunc autem repromittit* (Agg. II-7) *dicens: Adhuc semel, et ego movebo non solum terram, sed et coelum. Quod autem « adhuc semel » dicit, declarat mobilitatem translationem, ut maneant ea quae sunt immobilia. Itaque regnum immobile susipientes, habemus gratiam.* - Ad idem pertinet pulcherrima illa pericope eiusdem epistolae ad Hebraeos X-i: *Umbram enim habens Lex Juturorum bonorum, non ipsam imaginem rerum*, ex qua efficitur relationem esse veteris testamenti ad novum, et novi ad gloriam caelestem, tamquam umbrae ad imaginem, et imaginis ad res ipsas. Umbra seu vacua figura in lege veteri *secundum se*; res seu solida realitas in gloria caelesti, remotis omnibus involucris quibus nunc tegitur; imago demum quae tam de umbra quam de re participat, simul supra umbram et infra rem existens, in ecclesia novi testamenti. Vetus ergo testamentum vestibulum fuit et praeparatio ecclesiae christianae. Ecclesia Christiana vestibulum est et praeparatio gloriae. Ipsa

denique gloria, omnium finis et consummatio, ita ut a primo ad ultimum, nullus relinquatur locus oeconomiae mediae inter eam quae nunc est, et vitam venturi saeculi, sed sola expectanda sit beata spes cum adventu gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi. – Denique quid plura ? cum ipse Christus terminum oeconomiae evangelicae diserte assignet finem temporum, dicens: *Praedicabitur hoc evangelium in toto orbe, et tunc veniet consummatio*, ac rursus : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*. Non ergo remanet, et ne specie quidem tenus dubitandi locus. At forte in hac ipsa praesenti oeconomia quae in finem usque semper est duratura, fidei depositum novis revelationibus poterit accrescere, sicut continuis additamentis accrescebat olim sub uno eodemque Mosaicae legis testamento ?

Dicendum autem, depositum fidei fuisse in apostolis definitive clausum ac sigillatum, nullamque post apostolos ipsos fore catholicam revelationem, sive ad novarum veritatum traditionem, sive ad iteratam declarationem earum quae iam divinitus traditae sunt. Haec est perpetua et constans Ecclesiae traditio et fides, manifestis quoque Scripturae testimoniis consentanea. Certe continetur haec veritas in supracitato textu Heb. I-i, ubi oppositio fit inter locutionem successivam ac multipartitam veteris testamenti in prophetis, et locutionem definitivam atque ultimam in Filio. Quae tamen locutio in Filio non est coarctanda ad ea solum quae Filius in humanis degens nos edocuit, sed omnino extendenda ad omnia quae tradidit sive per semetipsum, dum in carne cum apostolis conversabatur, sive per Spiritum Sanctum quem eisdem apostolis semissurum non post multos dies ab ascensione sua (Act. I-5) ad complendam revelationem (Ioan. XVI, 12-14), disertis verbis promiserat fl). Caeterum apostoli ubique exhibentur ut totius

(1) Verba illa evangelii Ioannis XVI-12: *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo; cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*, intelliguntur dicta ad apostolos *Personaliter* sumptos, secundum speciale illud apostolatus charisma quod fuit exclusive proprium iis quos immediate elegit et misit Christus. Nam certe, qui non poterant portare modo, non erant nisi illi *personaliter*

DE OBIECTO FIDEI

verbi revelati promulgatores, quibus scilicet adfuturus esset Spiritus Sanctus *suggerens omnia et docens omnem veritatem*, Ioan. XIV-26. Successores vero apostolorum nihil aliud sunt quam testes et doctores eorum quae ab apostolis acceperunt, usque ad consummationem saeculorum. *Tu autem*, inquit Paulus, iam propinquante sua passione, 2 Tim. III-10, *assecutus es meam doctrinam... Permane in iis quae didicisti et credita sunt tibi, sciens a quo didiceris*. Et supra, I-13 : *Formam habe sanorum verborum quae a me audisti in fide. Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum qui habitat in nobis*. Unde iubentur primi fideles non admittere ullam fidem extra illam quae de apostolico deposito est. Iubentur *observare eos qui faciunt dissensiones et offendicula praeter doctrinam quam semel didicerunt, et declinare ab eis*, Rom. XVI-17. Iubentur *ambulare in Christo, confirmari in fide sicut et didicerunt*, Coloss. II-7. Et universim loquendo, monentur omnes *supercertare semel traditae sanctis fidei*, id est, certare ac depugnare pro fide semel pro semper Ecclesiae tradita, et per eos utique tradita, quos testamenti sui exsecutores in Ecclesiae fundatione instituerat Christus. Ita S. Iudas in sua epistola vers. 3-17. Quapropter Concilium Tridentinum Sess. 4 in decreto de canonicis Scripturis, ubi Evangelium Christi proponit tamquam fontem omnis salutaris veritatis et inorum disciplinae, statim subiungit, « hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis, Spiritu * Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt ». Et Sess. 6 in fine prooemii dicit se non aliud intendere quam « exponere omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius iustificationis, quam Sol iustitiae Christus Iesus, fidei nostrae auctor et consummator docuit, apostoli tradiderunt, et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit ». Denique Concilium Vaticanum, Sess. 4,

homines, adhuc infirmi et carnales, qui tunc cum Christo conversabantur. Et illi iidem sunt, quos venturus Spiritus veritatis docebit omnem veritatem quae erat Ecclesiae revelanda pro praesenti stadio viae et fidei.

cap. 4 ait: « Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus
« promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent,
« sed ut eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu
« fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent ». Vere ergo per organum apostolorum consummata fuit, et ultimo ac definitive clausa catholica revelatio.

Ex hac autem veritate notabilis consequentia fluit: nihil scilicet ad ipsum fidei divinae catholicae obiectum pertinere posse, nisi explicite vel saltem formaliter implicite contentum in apostolico deposito Ecclesiae concredito. Et huc spectat ultima praesentis propositionis assertio.

§ 3-

Hic nonnullae sunt notiones praemittendae. Explicite revelatum dicitur illud quod expressis vel aequipollentibus verbis in aliqua sacrae scripturae vel traditionis propositione significatum invenitur f). Implicite autem, quod non expressis verbis, sed tamen quadam ratione in ea continetur.

Porro aliquid potest implicite contineri in explicite revelato, uno ex tribus sequentibus modis. – Primo *generaliter implicite*, sicut determinatum in indeterminato. Et hoc modo posteriores revelationes per successionem temporum antiquis patribus factae continebantur in primis credibilibus de quibus supra dictum est § i. – Secundo *virtualiter implicite*, sicut consequentia continetur in principio. Et hoc modo omnes conclusiones theologicae continentur in fidei articulis. – Tertio *formaliter implicite*, sicut partes continentur in toto, puta particularia in universali, vel elementa definitionis in definito. Et hoc modo in ista proposi-

ti) Hic notandum occurrit, non esse confundendum id quod expressis verbis in propositione aliqua significatur, cum eo quod prima fronte ex sola lectione vel auditione propositionis percipitur. Potest enim esse quod verborum sensus nonnisi ex studiosissima inquisitione innotescat, et ideo multae sunt veritates explicite revelatae quae tales non apparent, nisi multis adhibitis argumentis; iis porro argumentis dico, quibus solum ostenditur qualis sit in determinato contextu secundum hermeneuticae regulas, suppositio, potestas et connexio terminorum.

tione: Christus est homo, continetur ista: Christus est habens corpus et animam intellectivam. Item in hac propositione: Omnis homo naturali via conceptus, secluso singulari privilegio B. Virgini concesso, contrahit originale peccatum, continetur ista: Titius vel Socrates fuit conceptus in peccato. Item in hac; Omne legitimum Concilium habet assistentiam Spiritus Sancti ad definiendum infallibiliter res fidei, continetur ista: concilium Tridentinum vel Vaticanum infallibiles edidit fidei definitiones. Item in hac: Omnis qui legitime eligitur in Petri successorem est vicarius Christi cum primatu iurisdictionis in universam Ecclesiam, continetur ista: Pius XI est Christi vicarius, plenitudinem potestatis habens supra omnes fideles tam distributive quam collective sumptos (^,

Quibus ut par est praemissis, patet in primis quod quidquid revelatum est tantum *generaliter implicite*, non potest esse in sua propria ac determinata ratione materiale fidei divinae obiectum, quia adhuc non est ullo modo secundum se a Deo revelatum. Et re quidem vera, satis superque evidenter constat quod non potuisset determinate credi mysterium Trinitatis vel Incarnationis in vi solius revelationis generalium articulorum, *quia est et inquirentibus se renumerator sit*, sed requirebantur novae revelationes, prout expresse notatum est in prima propositionis parte.

(i) Circa praedictas propositiones particulares nota bene quid sit revelatum et quid non, vi revelationis propositionum universalium. Certe non est revelatum quod Titius vel Socrates sit conceptus naturali via, sed scitur aliunde certissime, et hoc quidem praesupposito, iam revelatum est quoad nos, quod Titio vel Socrati convenit hoc praedicatum: conceptus in peccato. Similiter non est revelatum quod Concilium Tridentinum fuit legitimum, aut quod Pius XI fuit legitime electus, sed his iterum praesumptis ut aliunde certissimis, eo ipso formaliter revelatum est quoad nos, quod Concilio Tridentino competit ratio regulae fidei et Pio XI ratio capitis ecclesiae. Utrumque ergo *fide divina* creditur, non tamen praesuppositum legitimae celebrationis vel legitimae electionis. In hoc enim non plus est quam factum dogmaticum pertinens ad ordinem eorum quae, si creduntur, nonnisi *fide ecclesiastica* credi posse videntur. - De his confer tractatum de Ecclesia, Thes. 28 in praenotando.

De iis vero quae in explicite revelato continentur *virtualiter implicite*, non est profecto eadem ratio. Adhuc tamen cum communi theologorum dicendum quod res eiusmodi in ipso fidei divinae obiecto nequaquam comprehenduntur, quia fides resolvitur in solam auctoritatem dicentis sive attestantis, ita scilicet ut nulli alii rationi innitatur nisi huic, quia ipse dixit. Atqui illud quod virtualiter tantum continetur in explicite revelato, non est a Deo dictum, sed solum connectitur logice cum iis quae dixit Deus. Et simile est in definitionibus Conciliorum. Quaecumque enim ex eis ratiocinio colliguntur, (ratiocinio autem dico educente conclusiones ex praemissis, et non tantum manifestante quaenam sit significatio propositionum), minime censentur definita. Haud aliter igitur sentiendum est in praesenti, quia omni-modi rationis paritas est.

Restat itaque id quod in explicite revelato contineri dicitur *formaliter implicite*. Et de hoc minime dubitandum quin ad materiale fidei obiectum pertineat. Quicumque enim sciens et prudens vocibus utitur, id omne intendit dicere et reipsa dicit, quod est formaliter comprehensum in significatione verborum quae adhibet. Nunc autem quidquid formaliter implicite in aliqua propositione continetur, ipsorum terminorum significatione clauditur, ut observat Nazianzenus Orat, theolog. 5, n. 24: «Si te, « inquit, bis quinque aut bis septem dicente, decem aut quatuordecim colligerem, aut ex eo quod animal ratione praeditum «et mortale diceres, hominem esse concluderem, an tibi nugari «viderer? Nequaquam profecto, cum tua dicerem». Quia igitur omnia quaecumque a Deo revelata sunt, per apostolos ad nos usque descenderunt, concludere oportet quod in ipso fidei catholicae obiecto ea omnia et sola sunt comprehensa, quae sive explicite sive formaliter implicite inveniuntur in apostolico illo deposito de quo Paulus dicit Timotheo, universalis Ecclesiae personam gerenti: «O Timothee, depositum custodi, devitans «profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis «scientiae».

At obiicies primo: *Multa sunt fidei dogmata quae ex revelationis fontibus per ratiocinium deducuntur. Ergo ea etiam quae*

continentur in revelatis sicut consequentiae in principiis, ad materiale fidei obiectum pertinere dicenda sunt.

Respondeo: *Dist antec.* Per ratiocinium quo demonstratur quae sit in revelatis propositionibus vis ac significatio terminorum, et quousque se extendat eorum comprehensio, *conc.* Per ratiocinium quo ostenditur connexio unius veritatis cum alia, et una eruitur ex altera, *neg.* Veritas enim quae ex revelata eruitur, non plus esse potest quam conclusio theologica; cui nimirum non assentimur propter divinam auctoritatem, sed propter perspectum evidentemque nexum quem habet cum eo quod fide credimus, vel etiam propter auctoritatem Ecclesiae hunc nexum attestantis. Ne tamen novam hic patiaris difficultatem, attende dicenda in sequenti solutione.

Dices igitur secundo: *Plura item sunt ab infallibili Ecclesiae magisterio definita, in quibus ipsam Ecclesiam audire, non tacendo solum, sed et interius obsequendo iubemur, quae tamen nullo modo formaliter contenta dici possunt in deposito ab apostolis tradito, ut patet de censuris propositionum infra notam haereseos, vel de certis factis dogmaticis, quale fuit ex. gr. sensus obiectivus libri lansenii, et alia eiusmodi. Sed omnia quae sunt ab Ecclesia definita, ad fidem divinam pertinent. Ergo ad materiale obiectum fidei divinae pertinere etiam potest id quod nec explicite nec formaliter implicite in apostolico deposito continetur.*

Respondeo, nonnullos theologos coelum terramque movere, ut persuadeant atque demonstrent quod omnis veritas ab Ecclesia definita, ipso definitionis facto incipit *ex tunc* contineri formaliter implicite in deposito divinae revelationis, idque in vi generalis promissionis assistentiae divinae, quae sine dubio pertinet ad revelationem traditam per apostolos. Ipsi ergo in argumento mox facto concedunt minorem, et maiorem negant, pro quanto asserit definitionibus Ecclesiae subesse quaedam quae in apostolico deposito formaliter implicite contenta nequaquam dici possunt. Sed revera, haec sententia tot et tantis difficultatibus obruitur, ut locus sit dicto poetae: Quodcumque ostendis mihi

sic, incredulus odi il). Insuper videtur haec sententia habere contra se ea quae in variis documentis ecclesiasticis vel diserte traduntur, vel saltem satis aperte supponuntur. Sic Clemens XI in Constitutione *Vineam Damini* de silentio obsequioso quoad lactum dogmaticum, asserit quidem strictam obligationem qua damnatus in quinque propositionibus sensus libri lansenii ab omnibus Christi fidelibus, non ore solum, sed et corde recipi ac damnari debeat; nusquam vero insinuat, fide divina credendum esse quod quinque praelatae propositiones in eodem libro, sensu ab auctore intento, continentur. Denique, eos qui secus senserint, vel praedicaverint, declarat esse transgressores apostolicarum constitutionum, et singulis earum censuris ac poenis subiacere, haereticos vero ex hoc capite eos minime denuntiat. Sic etiam, cum in Concilio Vaticano, in fine sessionis tertiae dicitur: « Quoniam vero satis non est haereticam pravitatem devitare, nisi et ii quoque errores diligenter fugiantur qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus servandi etiam constitutiones et decreta quibus pravae eiusmodi opiniones ab hac Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt » : indubium sane est nos in primis ac potissimum remitti ad certas decretorias definitiones ubi proponuntur quaedam ut firmissime tenenda, non tamen tamquam fidei divinae dogmata, quibus scilicet reiectis, haeretica pravitas incurritur. - Unde tandem signanter dictum est in eodem Vaticano concilio, cap. 3 de fide: « Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia tamquam divinitus revelata credenda proponuntur ». Quo quidem appposito satis aperte insinuat, alia etiam proponi ab Ecclesia, quae utpote divinitus in se non revelata, fide divina credenda non sunt, sed solum hae ecclesiasticae (2). Non enim restringitur infallibilis Ecclesiae auctoritas ad proponendum id quod revelavit Deus, sed exten-

(1) De his vide tractatum de Ecclesia, Thes. iS, § 2, praesertim in resp. ad Ie®.

(2) De notis quibus internosci queant ea quae sunt de ipso fidei divinae objecto iudicia, vide de Eccl. Thes. 18 § 1.

ditur etiam ad definiendum quidquid requiritur ad hoc ut revelationis depositum integrum custodiatur, et ipsa divina fides suis quasi propugnaculis in populo fidelium munita, omni ex parte incolumis et secura permaneat.

Proinde ad argumentum aliter respondendum censeo, concedendo scilicet maiorem, et distinguendo minorem. Omne quod est ab Ecclesia definitum pertinet ad fidem divinam, vel ut proprium fidei divinae obiectum, vel ut habens quamdam cum eo connexionem, *conc.* Ut obiectum ipsum cui assensu fidei divinae assentire oportet, *suodist.* Quando definitio est tanquam de re divinitus revelata, iuxta criteria certissima alibi exposita, *conc.* Alio modo, *neg.* Unde omnino reficitur consequentia. Sed de hoc, ex professo, alias.

Nunc autem, cum ad considerationem obiecti fidei pertineat etiam consideratio regulae proximae in qua nobis proponitur, dicendum restat de Ecclesia ut custode et magistra verbi revelati. Hinc ultima propositio respondens ultimo huius Quaestionis articulo, ubi quaerit S. Thomas: «Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare».

THESIS XIV.

Munus proponendi, declarandi, definiendi veritates in deposito fidei contentas Ecclesiae suae commisit Christus, et quae ab ea tanquam divinitus revelatae credendae proponuntur, dogmata dicuntur. De quibus duplex nostris diebus prodiit gravissimus error. Primus est eorum qui dicunt, sensum illum quem in suis dogmaticis definitionibus suaque articulorum fidei propositione intellexit et intelligit Ecclesia, non esse immutabiliter verum, sed talem cui sensus alius secundum progressum scientiae possit ac debeat aliquando substitui. Alter eorum qui adhuc longius progressi, dicunt dogmata quae Ecclesia perhibet tanquam revelata, non esse veritates e coelo delapsas, sed interpretationem quamdam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

t.;

1. 3. /

Prior assertio est de munere Ecclesiae in proponendo, docendo, et definiendo id quod in deposito revelationis continetur. Cuius quidem assertionis sensus profecto non est, quod iis qui extra Ecclesiam sunt et invincibili erga eam ignorantia laborant, fieri non possit sufficiens fidei propositio: sufficientem nunc dico, respectu habito ad eos saltem articulos quos absoluta necessitate oportet explicite credere ut salus obtineatur. Talis enim sensus reficiendus esset ut falsitatis plenus, sive sermo sit de iis qui inter haereticorum vel schismaticorum sectas inculpabiliter versantur, sive etiam de iis qui longe omnino a centro luminis revelati existunt. De iis quidem qui apud haereticos vel schismaticos inculpabiliter versantur, quoniam sectae omnes in suo recessu a domo Dei, ea plerumque retinuerunt tum ad sacramentum tum ad doctrinam pertinentia, in quibus Christo et legitimae eius sponsae in ordine ad generandos haeredes regni, velint nolint, ancillae rebelles usque modo deserviunt. De iis vero qui longe ab omni centro luminis revelati vivunt, quoniam non est abbreviata manus Domini quominus multis diversissimisque modis procurare possit ut cuilibet homini primae gratiae cum bona voluntate obsequenti, proxima etiam salutis auxilia, inter quae principem locum obtinet auditus fidei, elargiatur (:).

Proinde Ecclesia asseritur medium *ordinarium et regulare*, itemque organum *authenticum* ad proponendum infallibiliter omne id quod vere a Deo revelatum, fide divina est credendum. Huc faciunt in primis notissima Christi verba ad hierarchiam apostolicam usque in mundi finem duraturam, Matth. XXVIII-20: *Euntes docete omnes gentes, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis, et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque in consummationem saeculi*. Faciunt praeterea ea quae leguntur Ioan. XIV-16, ubi promittitur Spiritus Sanctus cum apostolis

(1) Cf. Tract, de Ecclesia Christi, Quaest. 1. Thes. 2 3, et praesertim Quaest. 10, Thes. 16 § 3.

eorumque successoribus permansurus *in aeternum*, εἰ τὸν αἰῶνα, tanquam adiutor in omni opere apostolico, et maxime in munere docendi omnia quae dixerat Christus. Faciunt denique testimonia quae continent disertam affirmationem inconcussae infallibilitatis magisterii ecclesiastici, ut cum dicitur 1 Tim. III-15: *Ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis*. Ubi observabis quod usu tum sacro tum profano, per hanc metaphoram στύλο υἱὸ ἐσπαίωσα significatur omne sustentaculum quod cum ex se firmum sit, firmitatem etiam ac stabilitatem inconcussam praestat ei quod sustentat. Proinde, dum asseritur Ecclesia columna et firmamentum τῇ ἀλήθεια, id est, non huius aut illius veritatis in particulari, sed totius veritatis revelatae, (sic enim accipitur in Scripturis veritas per antonomasiam), significatur Ecclesia ut sustentans veritatem, eique impertiens immobilem firmitatem, non quidem quoad se, ut per se evidens est, sed quoad nos, id est in quantum apud homines cognosci et credi debet, mediante perpetua atque infallibili et semper viva praedicatione.

Sic ergo institutum est facile medium satisfaciendi officio amplectendi veram fidem, in eaque constanter perseverandi. Unum enim est credibile in quod omnis generis convergunt signa credibilitatis, Ecclesia scilicet manifestis divinae institutionis notis instructa, seseque attestans a Deo revelatam tanquam totius revelationis in apostolis consummatae infallibilem custodem et magistrum. Ad quam accedentes, et a cuius ore pendentes, quid sit pro genuino verbo Dei accipiendum, ac per hoc, credendum, aut ignorare aut dubitare amplius non possumus. Et haec quidem alibi sat fuse exposita inveniuntur (1). Unde et contenti nunc sumus compendiosa quadam recapitulatione, ut in errores adversos hac nostra aetate exortos circa fidei obiectum secundum quod ab Ecclesia semel propositum ac definitum, *dogmatis nomine* insigniri solet, animum intendamus. Ii sunt errores quorum auctores seu fautores, non iam inter apertos hostes quaerendi sunt, sed in ipso latent sinu gremioque Ecclesiae. Reducuntur ad illos duos in thesi positos, quos stricta inter se cognatio religat, quia prioris inceptum complevit alter. Incipiamus a primo.

(1) Tract, de Eccl. Q. 10, Thes. 16.

I. - Circa medium saeculi XIX prodiit, auctore Antonio Gunther (cui viam aperuerat Georgius Hermes a Summis Pontificibus Gregorio XVI et Pio IX iteratis vicibus condemnatus), novus quidam modus explicandi progressum in intelligentia veritatis revelatae. Qui quidem modus sic compendiose expositus invenitur in appendice ad acta et decreta Concilii Vaticani (x) :

« Dicunt intelligentiam dogmatum esse variam diversis aetatibus
 < pro diverso statu scientiarum philosophicarum; in apostolis
 « intelligentiam fuisse non quidem falsam, sed imperfectam; in
 « in SS. Patribus fuisse perfectiorem quam in apostolis, sed
 « tamen longe remotam a sua ultima perfectione, nunc vero
 « per veram philosophiam et in hac luce scientiarum recentioris
 « aetatis, ad plenum intellectum veritatum revelatarum perve-
 « niendum esse... Affirmant praeterea, munus Ecclesiae infalli-
 « bilis sub assistentia Spiritus Sancti eo tandem spectare, ut
 « inter varias sententias de sensu dogmatis illa praevaleat quae
 « pro tali tempore sit *aptissima*. In qua sententia ita per Ecclesiae
 « definitionem praevalente concedunt semper esse *aliquam ve-*
irritatem, sed non ideo veritatem simpliciter, et totam verita-
 « lem ; atque ideo progressu temporis pro alio ulteriori stadio
 « scientiarum necessariam reddi definitionem perfectiorem, quia
 « illa prior huic posteriori stadio scientiae iam apta non est.
 « Sic, aiunt, saeculo V excludenda erat *separatio* duarum perso-
 « narum hominis lesu et Filii Dei; damnatio vero huius sepa-
 « rationis, *iuxta psvchologiam huius aetatis*, includebat unitatem
 « personae Christi, et ita definita est una hypostasis seu per-
 « sona in duabus naturis. At iuxta veram philosophiam nostrae
 « aetatis, inquiunt, iam intelligi debent duae personae, divina et
 « humana, permanentes in ipsa unione; et ideo intelligendam
 « esse non unitatem *realem* personae Christi, qualis hactenus
 « intelligebatur, sed unam personam compositam ex duabus

(') Collectio Lacensis Tom. 7, annot. 24 in primum schema Constitutionis de doctrina catholica.

« personis. Si autem quaeritur, cur Spiritus Sanctus non docuerit Ecclesiam quod illius temporis philosophia non docuit, « respondent Spiritum Sanctum paulatim inducere in omnem « veritatem, sicut trinitas personarum non iam per Moysen, sed « in N. T. demum revelata est, et sicut Christus ipse dixit : « Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo ». Haec itaque habebat Guntheri error qui a Patribus Vaticanis, Sess. 5, can. 3 de fide et ratione, anathematizatus est sequentibus verbis : *SY quis dixerit fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anathema sit.* Et huius anathematis rationes multiplices ex capite constant, sed et primo statim conspectu evidenter apparent.

Primo, commentum istud renovat sensu inverso haeresim lansenistarum de obscuracione veritatum in Ecclesia. Nam lansenistae dicebant, *postremis hisce saeculis sparsam esse generalem obscuracionem super veritates gravioris momenti, spectantes ad religionem, et quae sunt basis fidei et moralis doctrinae Iesu Christi* (1), defectionem in Ecclesia adstruendo, utique a lumine ad tenebras, et a veritate ad errorem. Hic e converso asseritur continuus progressus qui esset a tenebris ad lumen, et ab errore ad veritatem : puta, ab « errore » (ut Guntherus contendit) realis unitatis personae Christi, ad « veritatem » (uti absurdius somniat) unius personae ex duabus personis compositae. Sed utrumque aequaliter est contra verbum Domini dicentis : *Ego vobiscum sum omnibus diebus*, et rursus : *Ecclesia Dei vivi quae est columna et firmamentum veritatis*.

Secundo, commentum istud nihil continet minus, quidquid dicant ad fucum faciendum eius inventores, quam disertam negationem infallibilis magisterii in Ecclesia. Neque enim est hoc magisterium ad mortuas formulas edendas, quibus pro successionem temporum oppositi sensus possint accommodari, sed est magisterium vivens a quo non vacua aut aenigmatica aut amphibologica emanant vocabula, bene vero revelatae res edocen-

(i) Bulla *Auctorem fidei*, Prop. I, damnata ut haeretica.

»

iH

tur, determinataeque sententiae credendae proponuntur. Inde vel fallibile est hoc magisterium, vel id ipsum per assistentiam Spiritus Sancti erfici dicendum est, ut quibuslibet definitionibus eius nihil unquam subsit quod non sit objective revelatum et immutabiliter verum. Quamvis enim fieri possit ut dogma prius directe explicatum et definitum sub uno conceptu in oppositione ad certum aliquem errorem, postea directe declaretur et definiatur sub alio conceptu adversus errorem alium forte priori contrarium, fieri tamen nunquam poterit ut conceptus prior non maneat in omne tempus infallibiliter verus, constanterque credendus tamquam divinitus revelatum dogma. Ita exempli causa, postquam definitum est unam esse personam Christi, eamque divinam, et hominem Christum non esse aliam distinctam a Deo Verbo personam, non potest quovis tempore sequenti inveniri verum, et ut tale admitti, quod alia sit persona Deus Verbum, et alia distincta hic homo Iesus, quomodocumque personae duae inter se unitae intelligantur. *Manet enim verbum fidei in aeternum*, ait Athanasius de definitione Nicaena, epist. ad Afros n. 2. Alias infallibilitas Ecclesiae tam in docendo quam in credendo, funditus evertitur (1).

Tertio, commentum istud doctrinam fidei committit explicandam, reformandam, accommodandam secundum praevalentes fallaces philosophias sibi invicem per saeculorum decursum, pro vana hominum aestimatione inanique plausu succedentes. Quod quidem nihil aliud est quam funditus evertere oeconomiam religionis Christi, qui ideo magisterium ecclesiasticum instituit, *ut iam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum ad circumventionem erroris*. (Matth. XXVIII-19, Eph. IV-14).

Quarto, quod peius est, commentum istud corrumpit et pessumdat insitam animis omnium notionem veritatis, ac per hoc ipsum, non iam ad unum vel alterum dogma, sed ad omnia simul, sui erroris virus extendit. Dum enim contendit definitiones infallibilis Ecclesiae sub assistentia Spiritus Sancti, etsi reforma-

(i) Ita fere Card. Franzelin, de Tradit. Thes. 25.

doni obnoxias et secundum < Scientiae * progressum necessario mutandas, semper fuisse *aliquaqualiter veras*, et insuper eas dicit fieri nequaquam posse *simpliciter veras* donec psychologiae huiusce aetatis luminum conformentur: vel iungit simul voces sine sensu, vel rationem veritatis reponit in conformitate intellectus, non iam ad obiectivam rerum realitatem quemadmodum hucusque communis omnium hominum sensus firmiter retinebat, sed ad currentes ideas, ad variabilem opinionis ventum, ad statum culturae unicuique epochae proprium. Quid est enim in mente Guntheri haec *aliquaqualiter veritas* quae nunquam defuit in definitionibus Ecclesiae, per oppositionem ad eam quam dicit *veritatem simpliciter*, seu *totam veritatem*? In Ecclesiae definitionibus, respondebit ille, semper fuit « veritas », in quantum Scientiae temporis in quo editae sunt aptissime respondebant, sed « aliqua » tantum veritas, pro quanto ea cui aptabantur « Scientia » erat adhuc in statu infantili, aut certe ad maturitatem nondum perducta, et in omni modo, ab ultimo sui progressus termino longe remota. Nunc autem, quia iuxta Guntherum, ad terminum ultimum tandem perventum est, tunc etiam et tunc tantum in praedictis definitionibus erit « veritas simpliciter », seu « tota veritas », quando ad mentem Kantianae philosophiae erunt reformatae. Quanquam, si quis bene consideret, neque hic pausare licebit, quia, quod « Scientia » ad ultimum sui progressus terminum pervenerit, affirmat quidem Guntherus, sed nullam affert suae assertionis probationem, nec aliunde apparet ulla verosimilis ratio cur obsoletae et detritae Sapientiae Kantianae, non possit aliquando alia sapientior et in opinione mundana principatum obtentura, succedere. Proinde, omissa Guntheri coniectura circa felicem ac definitivum appulsum « Scientiae » ad suspiratum tranquillitatis portum, retentisque fundamentalibus systematis eius principiis, constat eandem esse per omnia conditionem praesentium temporum quae fuit praeteritorum, adeoque eandem ac antea conditionem « veritatis », semper *relativae* ad regnantes pro tempore ideas, coevumque culturae statum, donec accommodationem novam progressus luminum ulterior necessariam reddiderit. Et non mirifica tibi videbitur illa « Scien-

tia» quae nos novo et a saeculis abscondito ditavit veritatis conceptu, secundum quem id quod veritas erat in temporibus anteactis, veritas amplius iam non est, et id quod veritas nunc est, veritas in futurum esse desinet, adventante stadio sublimioris philosophiae, aut dicerent alii meliori forte iudicio, profundioris dementiae ?

Quinto denique, illud idem commentum eo magis perniciosum ac mortiferum invenitur, quod haereticales has conceptiones tegit ac dissimulat sub orthodoxiae vocabulis, sub modis loquendi in Ecclesia usitatis, sub exemplis quae ad rem penitus impertinentia, nonnisi ad aequivocationem et consequentem profani vulgi deceptionem facere possunt. Infallibilem nos dicimus Ecclesiam; infallibilem quoque dicet Guntherus, sed sensu in se perabsurdo, et ab orthodoxo longe diverso. Similiter, progressum in intelligentia dogmatis Ecclesia non confitetur modo, sed et aperte laudat et promovet, suum faciens illud Vincent» Lirinensis a Concilio Vaticano in decretis Sessionis tertiae nuper insertum : « Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, « tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia... ». Et Guntherus quoque sub eumentita specie eiusmodi progressus, venenum suae haeresis insinuabit, appellans ad Spiritum Sanctum qui paulatim inducit in omnem veritatem, qui non per Moysen nos edocuit capitale illud Trinitatis dogma, sed in novo demum testamento revelandum reservavit, etc. etc.; tum ad Christum qui discessurus ab apostolis dicebat se multa adhuc habere eis dicere, sed quae non poterant portare modo. Ecce igitur serpens inter pomifera paradisi latitans ligna, ut incautos quosque decipiat. Quantum namque differunt tenebrae mediae noctis a splendore meridianae lucis, tantum a progressu Guntheriano abhorret progressus quem in se agnoscit et promovet Ecclesia, «in eodem semper dogmate, eodem sensu, eademque sententia », hoc est: A minus perfecta ad magis lucidam, magis claram, magis distinctam, magis comprehensivam eorum verorum cognitionem, a quorum penetratione secundum totam eorum intelligibilitatem, longe longeque

sumus remoti, sed et semper erimus quocumque etiam progressu supposito, quamdiu praesertim in hoc mortali corpore peregrinamur a Domino, iuxta illud Leonis Magni: « Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus «divinis, etiamsi multum proficiat, semper sibi superesse quod «quaerat; nam qui se ad id in quod tendit pervenisse praesumit, non quaesita reperit, sed in inquisitione deficit » (*).

II. - Sed de errore Guntheriano hactenus satis, nisi quod ea iam occurrit haeresis, si tamen haeresis adhuc appellari potest, quae posita a Gunthero praemissas ad ultimam consequentiam perduxit, id est, ad purum putumque rationalismum, aperte iam et sine ambage asserendo quod *dogmata quae Ecclesia perhibet tanquam revelata, non sunt veritates e coelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum, quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit* (2). In quo quidem totius christianismi plena, absoluta, et categorica abdicatio est. Propterea, consulto haeresim dixi cum hoc addito: si tamen haeresis adhuc appellari potest. Haeresis enim, ut ipsum innuit vocis etymon, est species infidelitatis pertinens ad eos qui fidem Christi, verbo saltem tenus adhuc profitentur, sed eius dogmata corrumpunt, dum scilicet, spreto Ecclesiae magisterio, ea sibi credenda eligunt tanquam de doctrina Christi, quae non sunt a Christo tradita, sed quae propria mens liberi examinis ductu suggessit. Quare, de ratione haeresis est, ut de professione christianitatis aliquid residuum adhuc retineat. Si quis igitur circa fidem error, hoc ipsum residuum abiiciat usque ad totalem et categoricam revelationis christianae negationem, eo ipso simplicis haereseos fines transgreditur, et ad speciem infidelitatis paganorum incipit pertinere. Talis est autem error qui dogmata nostra tanquam e coelo delapsa infitiatur, et laborioso conatu humanae mentis comparata affirmat. Eius proinde confutatio in theologia fundamentali, quae alio nomine apologetica vocatur, ubi de revelatione et vera religione, propriam sedem habet, et non est huius loci.

(1) Leo Magnns, Serm. 9 de Nativ. Domini.

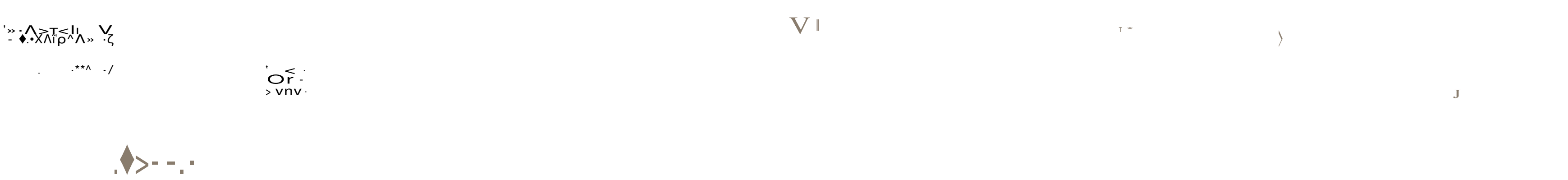
(2) Inter propositiones damnatas in decreto *Lamentabili*, n. 22.

Verum, cum idem ille error sub ea forma sub qua in decreto *Lamentabili* confixus fuit, pars sit non minima famosae doctrinae recentis inventionis, quam *modenismi* nomine vulgo appellant, quaeque vinis omnium quotquot unquam fuerunt circa dogmata nostra errorum, in se una colligit et accumulatur: restat ad complementum praesentis disputationis, ut de lucubratione illa, de eius mente, procedendi modo, et valore scientifico. summaria saltem suppeditetur instructio. Eorum lucubrationem dico, qui. uti supra notatum est, in ipso sinu gremioque Ecclesiae latentes, sacerdotes et laici, coniuratione facta, viribusque unitis, sub specie vindicandi Ecclesiam ipsam ab inevitabili ruina, eam reformando ad novas modernae aetatis exigentias, excogitaverunt, architectati sunt, studiose elaboraverunt, et in lucem demum ediderunt portentosum systema, nil minus secum ferens quam totalem ab imis fundamentis, non modo fidei christianae et omnium dogmatum eius, sed qualiscumque etiam religionis deletionem et interitum. Porro, male personatos homines, quales reapse sunt, universae Ecclesiae demonstravit encyclica *Pascendi Dominici gregis*, accuratam et omnibus numeris absolutam totius systematis expositionem palam exhibendo. Nos autem in praesenti contenti erimus ea tantum breviter attingere, quae ad non satis execrandae pestis miram absurditatem, insanabilem illogicitatem, et monstro simillimam speciem patefaciendam sufficere videbuntur.

In capite nono Apocalypsis visio describitur, ad nostrum intentum apprime faciens. Puteus abyssi infernalis aperitur, ascendit fumus putei sicut fumus fornacis magnae, et obscuratur sol et aer de fumo putei. Et de fumo putei exeunt locustae quibus praecipitur ne laedant fenum terrae, neque omne viride, neque omnem arborem, nisi tantum homines qui non habent signum Dei in frontibus suis. Ipsae autem locustae similes sunt equis paratis in praelium; super capita sua gerunt coronas similes auro, facies habent tanquam facies hominum, capillos sicut

capillos mulierum, dentes sicut dentes leonum, caudas et in caudis aculeos tanquam scorpionum, et belli ducem atque antesignanum sequuntur regem angelum abyssi, cui nomen Exterminans.

In his interpretes communiter vident symbolice descriptas magnas haereses quae per saeculorum decursum desolaverunt Ecclesiam; nec sane immerito, eo quod omnia ab initio ad finem genus innuunt flagelli non iam temporalis, sed spiritualis, quo animae infestantur, non corpora. Oriundum siquidem exhibetur e profundo inferni, quod ad sensum determinandum iam per se sufficeret, quia nusquam in Scripturis calamitates temporales, puta pestilentiae, fames, bella caeteraeque eiusmodi e causis naturalibus seu mundanis oriri solitae, e sedibus inferni leguntur emergere; sed animarum seductio, animarum perditio, proprium utique inferni negotium est. Praeterea, locustae de fumo putei exeuntes non mittuntur ad vastandum rura et agros; non messibus, non herbis, non fructibus aut quibuscumque bonis terrae nocent, sed solos homines laedunt, et non quoscumque homines, sed eos tantum qui signo Dei in frontibus carent; in quo rursus spiritualis flagelli idea ingeritur. Denique, ut caetera brevitate gratia praetermittam, phantastico huic locustarum exercitui dux et imperator, angelus abyssi est, spiritus ille nequam, homicida ab initio, serpens antiquus, omnium haereseon inspirator et inventor callidissimus. Quod si inter se dissideant interpretes in designandis nominatim haeresibus quas visio apocalyptica directe respiciebat, dum alii volunt esse haereses tertii saeculi arianismi praecursorias, alii haeresim protestanticam, fecundam omnium errorum modernorum protoparentem, ad nostrum intentum parvi admodum refert, praesertim quia de eo systemate nunc nobis sermo, quod encyclica *Pascendi* iure meritoque definivit « omnium haereseon conlectus », imo conlectus adeo plenus cumulatusque, ut « si quis hoc sibi proposuisset, omnium « quotquot fuerunt circa fidem errores succum veluti ac sanguinem in unum conferre, rem nunquam plenius perfecisset, quam « modernistae perfecerunt ». Oportet igitur ut plenissimam in modernismo applicationem habeat visio apocalyptica, in qua tria



sunt praecipua consideratione digna: primo fumus e puteo abyssi ascendens, secundo locustae e fumo exeuntes, tertio ipsarum locustarum forma portentosa.

I. – *Fumus modernismi e puteo abyssi ascendens.* – Modernism! principium primum et fundamentale, agnosticismus est. « Philosophiae religiosae fundamentum ponunt doctrinam quam « vulgo agnosticismus vocant. Vi huius, humana ratio *phenomenis* omnino concluditur, rebus videlicet quae apparent, eaque «specie qua apparent; eorumdem praetergredi terminos nec ius «nec potestatem habet; quare nec ad Deum se erigere potis «est, nec illius existentiam, utut per ea quae videntur, agnoscere> (*). Huius principii in basi systematis positi si demonstrationem a modernistis exquiras, frustra utique exquires. Pro indiscussibili enim illud habent, tanquam modernae philosophiae definitive acquisitum, quin cuilibet regressui ulla amplius pateat possibilitas. Quare, quod apud nos est principium contradictionis, indemonstratum quidem et indemonstrabile propter immediatam et indeclinabilem eius evidentiam, hoc est apud eos principium denegans rationi humanae potestatem transcendendi apparentias ipsis etiam pecoribus patentes, et latentem sub eis realitatem quoquo modo indagandi. Inde, vel a primo exordio conjiciet unusquisque sanae adhuc mentis compos, quo loco habenda sit fabrica eiusmodi postulato innixa, et prae se in frontispicio ferens solemnem insuperabilis ignorantiae seu absolutae inscitiae professionem, maxime circa Deum, quem cum aliis quibuscumque phaenomena transcendentibus confundunt in unum, sub uno hoc nomine : Incognoscibile.

Cum igitur tale sit fundamentale modernismi principium, de superstructo systemate, quale sit vel esse possit, statim animo subit cogitatio. Et, o mirum, o res omnem superans expectationem ! En tibi ingentem et indigestae molis lucubrationem, de nulla alia re pertractantem ab initio ad finem, praeterquam de religione et reformatione religionis. Sed hoc quomodo, quaeret quispiam in nova modernistarum logica adhuc peregrinus, quo-

niam de Deo nihil se scire profitentur? Religio namque tota quanta dicitur per ordinem ad Deum; ex alia parte, quaecumque dicuntur secundum ordinem ad aliquid, cognosci nequeunt nisi dependenter a cognitione eorum ad quae dicuntur; qui ergo de Deo nihil scit, nihil quoque de religione scire potest, et ex consequenti, ad tractandum de religione omnino non admittitur, iuxta illud veri et omnium consensu probati proverbii: *ne sutor supra crepidam*. Utique, haec vera sunt, vel certe erant secundum antiquatum et iam emortuum intellectualismi systema. At non valent in oculis modernistarum, et nequicquam eos morabuntur quominus incredibili arrogantia magistros se et reformatores religionis instituant: *magistros* dico, novam nobis theologiam de integro conficientes, novosque ad usum seminariorum tractatus, de revelatione, de fide, de traditione, de dogmatum origine, de Christo, de Ecclesia, de sacramentis, etc. etc. ¹⁾; *reformatores* quoque, multo adhuc insolentiori supercilio normas praestituentes secundum quas oportebit in posterum sacra instituta omnia corrigere, et antiquam religionem a fundamentis resarcire: «Innovari volunt philosophiam in sacris praesertim seminariis, ita ut, amandata philosophia scholasticorum ad historiam philosophiae inter cetera quae iam obsoleverunt systeme mata, adolescentibus moderna tradatur philosophia, quae una vera nostraeque aetati respondens. – Ad theologiam innovandam, volunt, quam nos rationalem dicimus, habere fundamentum modernam philosophiam. Positivam vero theologiam niti maxime postulant in historia dogmatum. – Dogmata eorumdemque evolutionem cum scientia et historia componenda edeunt. – Ad catechesim quod spectat, ea tantum in catecheticis libris notari postulant dogmata, quae innovata fuerint sintque ad vulgi captum. – Circa sacrorum cultum, minuendas inquit externas religiones prohibendumve ne crescant. – Regimen ecclesiasticum omni sub respectu reformandum clamitant, praecipue tamen sub disciplinari et dogmatico. Ideo intus forisque

(1) Encycl. *Pascendi*. Enchirid. Denzinger-Banwart, n. 2074, seq. – Decret. *Lamentabili*, n. 2001-2065.

a cum moderna, ut aiunt, conscientia componendum, quae tota
« ad democratism vergit: ideo inferiori clero ipsisque laicis suae
« in regimine partes tribuendae, et collecta nimium contractaque
« in centrum auctoritas dispertienda. – Item ecclesiastici regimi-
« nis actionem in re politica et sociali variandam contendunt, ut
« simul a civilibus ordinationibus exulet, eisdem tamen se aptet
K ut suo illas spiritu imbuat. – In re morum, illud asciscunt
« americanistarum scitum, activas virtutes passivis anteponi oportere,
« atque illas prae istis exercitatione promoveri. – Clerum
« sic comparatum petunt ut veterem referat demissionem animi
« et paupertatem; cogitatione insuper et facto cum modernismi
« praeceptis consentiat» (U. Haec illi, medios inter fumi turbines,
quos evomit apertus ab eis puteus abyssi. Fumus enim duo
facit. Primo intercipit lucem, ac per hoc obscurat objecta exteriora.
Secundo offendit, pungit, discruciat oculos, ac per hoc obscurat visum
et impedit ne ea etiam videantur, quae alias visibilia adhuc remanerent.
Et utrumque facit fumosa illa per excellentiam modernismi doctrina.
Obscurat et in impenetrabilem caliginem relegat solem mentium Deum,
simulque cum eo res divinas omnes; sed multo adhuc magis obscurat visum
auctorum suorum, qui densitate fumi obcaecati, nequidem advertunt
quantae insipientiae sit, de his dogmatizare, quorum ipsimet ignaros
se proclamant, et cum agnosticism! professione magisterium religionis
tanta insolentia sibi arrogare.

Sed iam attentionem nostram ad se trahunt, de fumo putei exeuntes locustae.

II. - *Modernisons per locustas de fumo putei exeuntes aptissime figuratus.* - Locusta genus est insecti, quod nec in altum elevatur sicut aves, nec graditur super terram sicut terrestria animalia. Ventrosum animal, ait alicubi Bellarminus; totum siquidem locustae corpus nihil fere est nisi venter; quocirca, nec pedestri itinere progredi potest quia pedes ad ambulandum non habet, nec etiam recte volare, quia vixdum erexit se in altum quasi volatura, statim nimio ventris pondere ad terram de-

pressa recidit, et ideo, *saltitando* hinc et inde, a dextra ad sinistram, et a sinistra ad dexteram, hiante et inordinato incessu suum cogitur conficere iter. Apposite ergo, in apocalyptica visione, sub locustarum hgura describuntur haereses: quarum omnium proprium est, inconnexas et incohaerentes in suis doctrinis iungere sententias, atque ex una in aliam, deficiente omni nexu logico, locustarum ritu transire *per saltum*. Et hoc est quod in modernismi systemate observandum iam venit. Neque enim a communi suorum congenerum vitio immunis censendus est modernismus, quidquid dicant aliqui inconsiderato nimis iudicio ducti. Quin imo, in altiori quodam incohaerentiae gradu eminere, et ex superius dictis iam coniiicere datur, et ex iam dicendis evidentius forsitan apparebit.

Agnosticismum (fundamentale modernismi principium), in nullo alio repositum praeterquam in mera ignorantia de *Incognoscibili* » sub mundanis phaenomenis latitante, iam supra notavimus. Porro hoc idem Incognoscibile, praecise quia incognoscibile, et omnem humani intellectus aciem fugiens ac praetervolans, infinitis cuiusvis generis opinationibus seu coniecturis aptum natum est dare locum, et liberum aperire campum. Finge nunc conjecturas seu hypotheses istas, unam post aliam, ad modernistas deferri, ut de his suam promant sententiam. Venit unus interrogans et dicens: incognoscibile quod dicitis vos, opinor ego esse materiam aeternam et infectam e qua secundum evolutionis leges aspectabilis iste mundus ortus est totus. Venit alter in dualismi principiis edoctus, Manichaei dogma in medium adducens; venit tertius cui monismi potius arridet positio, hypothesim proponens substantiae unicae, cuius modus foret, seu affectio uti dicunt, quidquid est in universo visibili; et sic deinceps in indefinitum. Quis enim sufficeret possibles omnes de « incognoscibili » enumerare coniecturas? tot quippe sunt, quot ad hanc usque diem a philosophis fabricata systemata, quot fuerunt olim apud Indos, Aegyptios, Sabaeos, Graecos, ab Oriente ad Occidentem, et ab austro ad aquilonem inventae religiones. Veniat ergo Buddhista, veniat Sintoista, veniat materialista, pantheista, positivista, idealista, nihilista, et quisquis alius

II*- IIΛβ *quaesi. i.*

modernae quam dicunt philosophiae adeptus; suum quisque de universo systema exponat, et correspondentem de « incognoscibili » *contecturam*: quid ad haec modernismus? Prompta hucusque, et minime haesitans erit eius responsio, pro omnibus ac singulis supradictis opinionibus una eademque indifferenter valens; «Propositas conjecturas nihil plus esse quam hypotheses de quibus nulla, in quamlibet partem seu affirmativam seu negativam, suppetit sentiendi ratio; posse esse veras, posse esse falsas, sed an verae potius quam falsae, an falsae potius quam verae, sciri nequaquam posse; idcirco id unum superesse, ut, inutili inquisitione seposita, relinquantur in eo quod undique circumarabit nos phaenomenorum finibus interclusos, impenetrabili mysterio ». De his ergo nihil prorsus curabit modernismus, et quidem recte, conformiter ad fundamentale totius systematis agnosticum principium.

Sed ecce, ultimus supervenit interrogator dicens: Adhuc de « incognoscibili » quod vos dicitis, praetermissa remanet coniectura: quidni enim ille esset, quem catholica confitetur et praedicat Ecclesia, Deum vivum et verum, creatorem et dominum nostrum, in cuius manus futurum est ut aliquando incidamus omnes? Et iam gravior, maiorisque negotii occurrit quaestio, in memoriam revocans suspensum a Dionysio tyranno super caput Damoclis ensem. Quid iam ad hanc instantiam modernismus? Praestone adhuc erit superius data responsio: « posset esse, posset non esse, sed cum nesciatur et sciri nequeat, negligendum et (*sens'ali.ro*) ponendum a parte?» Absit. Senserunt enim quod, relicto semel *in suspensio* eiusmodi incubo, nihil iam proficerent, et omni sale destitueruntur romanenses fabulae de immanentia vitali, de sensu religioso quem allicit incognoscibile, de transfiguratis et simul defiguratis a fide phaenomenis, de primigeniis et secundariis dogmatum formulis, aliisve sexcentis eiusdem farinae eorum inventis. Eliminanda igitur, omnique artificii genere destruenda molesta conjectura: hinc hiulca illa et male cohaerens modernismi lucubratio, quae ab agnosticisme exordiens, in purum putumque desinit atheismum.

Purum putumque dixi atheismum. Certe, ut dicitur in En-

cyclica *Pascendi*: * raturum ipsis fixumque est, *atheam* debere esse « *scientiam*, itemque *historiam*, in quorum finibus nonnisi phae-
« nomenis possit esse locus, exturbato penitus Deo, et quidquid
« divinum est » (1). Haec illi, quod ad scientiam et historiam attinet, aperta et decretoria plane sententia. Ubi ergo relictus Deo locus ? Forsitan in *religione* ? Novam siquidem religionem condere non omisit modernismus, ad usum eorum quos forte premeret et sollicitaret *indigentia divini*. Huius religionis initium esse dicunt peculiarem quemdam *sensum* immediate apprehensivum *divinae realitatis*, et modernistae *credenti* tantam tamque firmam de Dei existentia persuasionem attribuere non dubitant, ut persuasionem omnem quae ex scientia peti possit, longe antecellat (2). Sed statim inquires in quo nitatur haec tam firma modernistae credentis persuasio. Reiiciunt enim omnia naturalis theologiae argumenta, ex iis deducta quae objective a parte rei et videntur et reapse sunt; reiiciunt pariter quamcumque revelationem ab extrinseco advenientem. Naturali autem theologia deleta, et qualibet revelatione externa penitus sublata, nulla alia ad persuasionem de Dei existentia remanet possibilis via, praeter illam quam *auto-suggestionis* vocant: in qua scilicet, id quod quis sibi ipsi in sua phantasia creavit, ab eo creditur existere a parte rei. Concludendum igitur restat, *atheam* quoque eam *religionem* esse, quam pro « suo credente » *athea* modernismi philosophia construxit: cum in eius finibus imaginario tantum Deo concedant locum, exturbato penitus Deo vivente et vidente qui vere extra hominem, ultraque adspectabilem naturam rerum in altis habitat; quem creatorem et dominum et iudicem nostrum catholica confitetur et praedicat Ecclesia.

Nunc autem, cum ab ignoratione ad negationem nulla logica consequentia sit, quaeritur qua ratione, quo ratiocinationis iure, ex agnosticismo qui solum in ignoratione est, ad atheismum qui totus est in negatione positus, transeant modernistae. Et ad quaestionem hanc non est reponsio praeter eam, quam e locu-

(1) Encycl. *Pascendi*. Denzinger-Banwarth, n. 2073.

(2) Ibid. n. 2081.

starum similitudine comparatam apocalyptica suppeditat descri-
ptio. Sicut enim locustae proprium est, e loco in locum, nullo
licet interiacente commeatu, hac atque iliac saltitando prodire :
sic modernisai! specialis est peritia saltitandi a sententia in sen-
tentiam, nulla nexus logici habita ratione, imo spretis omnibus
etiam magis obviis sensus communis principiis. Religionem ad-
struunt, cuius praesuppositum fundamentale est quod omnis via
ad Deum ex parte intellectus penitus et absolute praeccluditur
(Denzinger, n. 2072). Mirum sane, et hactenus inauditum reli-
gionis genus: sed initium deliramenti, hoc. Nam denegatam *in-*
tellektui facultatem inveniendi quovis modo et quacumque via
Deum, mox *sensui* attribuere non dubitant: sensui scilicet quem
religiosum appellant, et in quo agnoscendum esse dicunt « quem-
dam *cordis intuitum* quo credens *sine medio* Dei realitatem at-
tingit (n. 2081) ». Et quasi nondum satis esset ad incohaerentiae
cumulum, expresse admonent quod sensus ille non est cognitio
(n. 2078), sed motus ab *Incognoscibili* et adhaerente ei phaeno-
meno in corde provocatus, nullo praevertente rationis iudicio,
nulloque comitante mentis lumine (n. 2074): quo tamen non
obstante, eundem hunc sensum pioclamant fecundum totius re-
ligionis germen, et quorumcumque procreandorum dogmatum
primum principium (n. 2076-77). Capiat certe qui potest; ca-
piat cui dabitur aliud quidquam in his detegere, praeter pugnan-
tium inter se conceptuum indigestam congeriem ! Porro, ab uno
hoc specimine disce reliqua omnia. Longum et permolestum es-
set farraginem perlustrare intricatissimae lucubrationis. Cui igitur
pauca illa quae compendiose retulimus non sufficient, ad ency-
clicam *Pascendi* se conferat, ubi de variis personis quas agit ac
veluti in se commiscet modernista (philosophi nempe, credentis,
theologi, historici, critici, apologetae); et facile, ut opinor, sibi
persuadebit non fuisse ad hanc usque diem adinventum haereti-
cale systema, quod tam perfecte portentosum et Orco similem
referat apocalypicarum locustarum aspectum.

Sed his iam praetermissis, ad nostra redeamus. Absoluta si-
quidem quaestione *de obiecto fidei* et correlativis erroribus, venit
nunc *de actu fidei* pertractanda quaestio.

QUAEST. II-III.

DE ACTU FIDEI

« Deinde, inquit S. Thomas, considerandum est de actu «fidei, et primo de actu interiori, secundo de actu exteriori». Sed de actu exteriori qui est fidei confessio, sufficienter dicitur in theologia morali. De ipso autem interiori actu quintuplex consideratio esse debet. Primo quantum ad eius essentiam (art. 1). Secundo quantum ad resolutionis modum (art. 2). Tercio quantum ad praeivium iudicium credibilitatis (art. 1 ad ium). Quarto quantum ad proprietates (art. 9-10, et Q. 4, art. 8). Quinto demum quantum ad ea in quae debet de necessitate salutis explicite ferri (art. 5-8). - Doctrina autem de essentia actus fidei sequenti propositione constat.

✠

THESIS XV.

Actus fidei ad salutem necessariae est actus non ad voluntatem, sed ad intellectum elicitive pertinens, et non consistit in fiducia qua unusquisque sibi applicat promissiones divinas de remissione peccatorum, sed in assensu firmo quo a Deo revelata vera esse credimus, propter solam auctoritatem Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest.

§ 1.

Circa essentiam actus fidei duae sunt principales errantium classes. Una est eorum qui fidei actum ad ordinem scientiae reducunt. In quorum numero hac nostra aetate eminuerunt tres rationalismo infecti sacerdotes: Georgius Hermès (Denzinger-Banwarth, η. 1618, seq.), Iacobus Froschammer (n. 1666), Antonius Gunther (n. 1714). « Rationalistae loquuntur et ipsi de « fide religiosa, sed fidem cuius motivum sit auctoritas Dei revelantis, nullam possunt admittere, cum ipsam Dei locutionem « seu revelationem negent. Unde nomine fidei generatim non

«aliud intelligunt quam rationalem scientiam rerum ad Deum
 < et ad religionem pertinentium. Pro diverso autem modo quo
 < scientiam constituunt, etiam fidem religiosam solo nomine re-
 < tento alii aliter concipiunt (1). Verum hac quoque in funda-
 c mentali notione fidei, derivatio aliqua doctrinae a rationalismo
 « ad semirationalismum locum habuit. Semirationalistae docent,
 « omnem firmam persuasionem de Deo e de rebus divinis esse
 « fidem illam proprie dictam a qua fideles denominantur,
 < etiamsi veritas teneatur solummodo propter perspectum intrin-
 * secum nexum idearum. Imo dicunt, sensu sublimissimo fidem
 * esse ac dici debere ex. gr. cognitionem existentiae Dei, ad
 « quam ex consideratione huius universi perveniatur ». Ita an-
 notatio 14® in primum schema Constitutionis de doctrina catho-
 lica, Vaticanorum Patrum examini propositum (3).

Porro huiusmodi errores ab ipsa Vaticana Synodo repro-
 bati, cap. 2 de fide (3), nonnisi indirecte et in obliquo attinguntur
 per praesentem propositionem, quoniam ex ante dictis de obiecto
 fidei, satis superque videntur exclusi. Re enim vera, semel ac ad-
 mittitur fidei actum ad intellectum pertinere, et in quodam mentis
 assensu consistere, tota pro nunc cum heterodoxis controversia
 reducitur ad eam quae est circa obiectum, et praesertim circa
 obiectum formale seu motivum assensus, ut supra, Thes. 9 § 1.
 Et quia non oportet rem actam iterum ad trutinam revocare,
 ideo ab ulteriori demonstratione supersedendum.

luvabit tamen aliquid hic obiter observare quoad genesim
 haeresis semirationalistarum, quae eo periculosior invenitur, quod

(r) Pro aliis fides est quidam sensus dependentiae qui cum ratio-
 nali natura cohaerens, dicitur esse unica essentialis nota verae religio-
 nis. Pro aliis est mentis assensus in ea quae non immediate, sed solum
 mediante demonstratione, vera intelliguntur. Pro Kantianis est idearum
 religiosarum approbatio propter exigentiam practicam vitae moralis. Cf.
 Franzelin, App. ad tractatum de Tradit, cap. 2, Coroll. 2.

(2) Collect. Lacens. Tom. 7, pag. 527.

(3) * Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus
 «moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non
 «requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis creda-
 «tur, anathema sit».

independentiam rationis simul cum existentia divinae revelationis conciliare tentât. Nimirum totius erroris radix est in praedicta rationalistica conceptione actus fidei, cui non iam divinam auctoritatem motivum unicum assignant, sed imo motivum praedominans ac supremum praestituunt rationem scientificam, quaecumque tandem illa sit, juxta varios modos quibus pro arbitrio scientiam definire placet. « Si exclusa falsa credulitate, inquit < Hermes, Introd. philos, ad theol., velimus fidem definire, dicendum est fidem esse in nobis statum certitudinis seu persuasionis de veritate rei cognitae, in quem statum inducimur per necessarium assensum rationis theoricæ, vel per necessarium consensum rationis practicae. Haec fides rationalis est finis supremus totius philosophiae, unica vera norma hominis in hac vita, et necessaria conditio ad eius elevationem: . Et infra: « Si auctoritas designatur ut unicum motivum fidei, atque adeo ut eius fundamentum, hoc ipso intrinseca firmitas fidei subvertitur ». Cum hoc igitur fundamentali principio logice iam connectitur omnimoda negatio proprie dictorum mysteriorum quae in revelationis deposito contineantur. Aiunt itaque, veritates quidem tradi per divinam revelationem, sed eas ad unam omnes, saltem postquam semel divinitus traditae innotuerunt, posse etiam per rationem rite excultam positive explicari; imo vero, in hac ipsa explicatione repositum esse proprium ac principale philosophiae munus. At vero, veritates quae ad placita rationis exiguntur, non amplius constant iisdem notis seu conceptibus, ac dogmata hactenus credita ex. gr. SS. Trinitatis et Incarnationis Verbi, utique in eo sensu sumpta in quo credebantur. Ideo veterem sensum necessitate quadam transmutant in alium plane diversum, iliumque non verentur aliquando appellare absurdum, quia eo modo quo ipsi volunt intelligi non potest. Venit ergo tanquam consequentia ultima, nova ea magisterii ecclesiastici conceptio in thesi praecedenti exposita, secundum quam sensus dogmatum ab Ecclesia vel propositorum vel definitorum non est incommutabiliter verus, sed aptatus duntaxat ad psychologiam uniuscuiusque epochae, ac per hoc magis magisque epurandus usque ad aevum iamiam illucescens, absolutae veritatis.

Haec igitur sunt quae de conceptione rationalistica actus fidei occasionalitar notata velim. Quibus iam praetermissis, sine mora veniendum est ad id quod in recto enuntiat praesens propositio. Est autem contra doctrinam protestanticam de fide iustiheante, id est totius iustificationis radice et fundamento.

Alius itaque fundamentalis error in praesenti est error Protestantum, qui non solum solius fidei sufficientiam ad justificationem adserunt et vindicant, verum etiam ipsammet *fidei iustificantis* notionem funditus evertunt: dum scilicet huius fidei essentiam, non iam in actu intellectus, sed in actu voluntatis collocant, dicentes eam nihil aliud esse quam fiduciam qua quis confidit peccata sua propter Christi merita sibi non imputari. Sciendum enim est ipsos duplicem distinguere fidem, videlicet fidem dogmatum, et fidem promissionum. Rursus fides promissionum alia generalis est, alia specialis. « Generalem (dicunt), qua « credimus promissam esse omnibus credentibus salutem. Specialem qua unusquisque sibi promissionem divinam applicans, « confidit peccata omnia per Christum sibi esse dimissa. *Atque eam demum fiduciam specialis misericordiae, fidem iustificantem esse docent* » (1). Caeterum fidem dogmatum quae in intellectu est, inter causas iustificationis minime recensent. Insuper illam reponunt in simplici notitia seu apprehensione revelatorum, minime vero in assensu firmo quo assentimur Deo, credentes vera esse quae ipse nobis revelavit.

At contra, doctrina catholica agnoscit quidem vocabulum fidei in divinis litteris non semper uno et eodem modo sumi, prout adiacens contextus luculenter suadet (2). Verumtamen fidem iustificantem, id est ad justificationem et salutem plane necessariam, eandem omnino cum fide dogmatum asserit et docet,

(1) Bellarm. de justifie. 1. I, c. 4. – Cf. Trid. Sess. 6, can. 12.

(2) Sic, Rom. III-3; *Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit?* fides pro fidelitate, id est, constantia in servandis promissis accipitur. Et i Tim. 12: *Primam fidem irritam fecerunt*, fides promiss-

atque illam unam non esse simplicem notitiam, sed assensum certum atque firmissimum ob auctoritatem primae Veritatis. « Itaque, concludit Bellarminus, tribus in rebus ab haereticis catholici dissentiunt. Primum, in obiecto fidei justificantis, quod haeretici restringunt ad solam promissionem misericordiae specialis, catholici tam late patere volunt, quam late patet verbum Dei; quin potius certam promissionem specialis misericordiae, non tam ad fidem quam ad praesumptionem pertinere contendunt. Deinde in facultate et potentia animi quae sedes est fidei, siquidem illi fidem collocant in voluntate, cum fiduciam esse definiunt, ac per hoc, eam cum spe confundunt; catholici fidem in intellectu sedem habere dicunt. Denique in ipso actu intellectus; ipsi enim per notitiam fidem (dogmaticam) definiunt, nos per assensum; assentimur enim Deo, quamvis ea nobis credenda proponat quae non intelligimus ».

Probandum igitur ex divinis litteris, fidem iustificantem non esse fiduciam misericordiae, sed assensum firmum de iis omnibus quae revelavit Deus. Et non est alius opportunior huius probationis locus, quam ubi de propria ratione actus credendi agit S. Thomas, articulo huius quaestionis primo, docens quod credere est actus intellectus secundum quod a voluntate movetur ad assentiendum, adeoque actus qui *elicitive* ab intellectu est, et *imperative tantum*, a voluntate, utpote habens pro obiecto verum, quod utique pertinet proprie ad intellectum. Cum autem multa Scripturae testimonia in huius dogmatis demonstrationem afferri possent, omnia convenienter reducentur ad fidei definitionem ab Apostolo traditam Heb. XI-1 : *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. De qua quidem prius videndum est quae sit litteralis eius expositio.

Versio vulgatae quoad primum incisum differt aliquantulum ab ea quam sequitur Augustinus. Sic enim legit ipse 1. 2 de

sionem ipsam votumque significat. Et Rom. XIV-23: *Quod non est ex fide, peccatum est*, fides pro conscientia posita est. Et Ephes. IV-5 : *Una fides, unum baptisma*, fidei nomine ipsum fidei obiectum designari videtur, ut sensus sit, idipsum omnes credimus.

pecc. nier, et remiss, c. 31, et Tract. 79 in Ioan. n. 1 : *Fides est sperantium substantia*. Et ratio est quia graece habetur ἐλπίζοαένων, quod cum sit verbuni medium, tani active (*sperantium*), quam passive (*speratorum*) reddi potest. Verum lectio passiva, praeterquam quod constanter traditur a Patribus graecis, Basilio, Chrysostomo, et aliis, habet etiam pro se rationem intrinsecam ex contextu desumptam quam late exponit Estius in commentario (1), ita ut praeferenda omnino esse videatur. Quidquid vero sit, sensus ad idem redit. Si enim cum Vulgata legas *substantia rerum sperandarum*, sensus erit quod res speratae, utpote adhuc futurae, nondum habent quoad nos subsistentiam nisi in solo intellectu credentis, quatenus fides eas apprehendens ac menti repraesentans, quamdam eis anticipatam consistentiam (ὑπόστασιν) tribuit. Si autem cum Augustino vertas *substantia sperantium*, sensus erit quod fides est firmissimum sustentaculum eorum qui terrena despicientes sperant atque expectant aeterna, pro quanto futura illa bona, praesentia iam efficit mentibus credentium. In quo sensu dictum est capite superiori eiusdem ad Hebraeos epistolae: *Iustus autem meus ex fide vivit*, id est, erigitur et firmatur ut in ferendis malis non deficiat, sed duret cum patientia usque in finem, donec actu consequatur beatitudinem promissam. Et haec quidem de primo inciso. – Nunc vero illud quod sequitur: *argumentum non apparentium*, nequa-

§

11) Textus graecus sic habet: Ἔστ·ν 5ξ πιστι , ἐλπίζομ^νων ὑπόστασι πραγμάτων, ἐλεγχο οὐ ρλ5πομένων. Porro utrumque participium ἐλπίζομένων et βλέπομένων, tam activi sensus quam passivi susceptivum est. Sed si active sumitur in primo membro, consequens esse videtur ut active pariter accipiatur in secundo, et tunc absurdus evadit sensus, propter verbum illud πραγμάτων, quod iam nec ad primum membrum referri potest, nec ad secundum. Si enim referretur ad primum, versio esset : *Est autem fides sperantium substantia rerum, argumentum non videntium*. Si ad secundum : *Est autem fides sperantium substantia, argumentum non videntium rerum*. Et utroque modo sequitur absurditas, quia res nec sperantes dici possuut, nec videntes. Unde interpretes quem sequitur Augustinus, referendo πραγμάτων ad secundum membrum, passive vertit ly βλέπομενων ; quod tamen satis logicum non apparet si sensu activo sumatur vox ἐλπίζομένων.

quam est accipiendum tamquam mera prioris sententiae repetitio et veluti parallela explicatio. Nam prius sermo erat de his tantum quae futura sperantur; nunc autem sermo est de non apparentibus, quae quidem, attenta totius capitis consequentia, indifferenter extenduntur tam ad futura quam ad praeterita, tam ad speranda quam ad timenda, utputa cum dicitur: *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei*, quod refertur ad praeteritum, et infra: *Fide Noe responso accepto de iis quae adhuc non videbantur, metuens aptavit arcam*, quod non de sperandis sed utique de metuendis est dictum. Proinde argumentum non apparentium explicat aliam fidei formalitatem quae in eo est, ut sit firma convictio de his quae sunt inevidentia et quoad nos in seipsis obscura (').

His itaque praemissis de litterali sensu verborum apostoli, facile ostenduntur tria quae praesentis veritatis demonstrationem conficiunt. Primo, quod fides ab apostolo hic descripta, est ipsa fides iustificans. Secundo, quod haec fides in actu intellectus consistit. Et quidem tertio, in actu intellectus qui non simplex notitia seu apprehensio sit, sed assensus firmissimus de veritate revelatorum, utique (ut iam ex praecedentibus habetur) propter solam revelantis Dei auctoritatem.

Primo, inquam, fides ab apostolo hic descripta, est ipsa fides iustificans, seu quae prima est et fundamentalis ad iustificationem dispositio. Nam, ait Bellarminus ubi supra: « Quod apostolus hoc loco definiat fidem iustificantem, negari non potest.

(1) Pulchre Bellarminus ex hac apostoli definitione infert differentiam fidei Christianae ab aliis omnibus quae ad intellectum spectant. Nam, inquit, ea particula *substantia rerum sperandarum*, distinguit fidem Christianam a fide humana: tum quia fides humana potest esse fallax, et ideo non meretur nomen substantiae, id est basis firmae ac solidae, tum quia nomine rerum sperandarum intelliguntur bona divina ac coelestia ad quae fides humana non pervenit. Ea vox *argumentum*, sive convictio, distinguit fidem christianam ab opinione, suspicione, et dubitatione; ista enim non convincunt intellectum ad assensum. Denique duae illae voces *non apparentium*, distinguunt eandem fidem a scientia et intellectu, quae non patiuntur obscuritatem, sed lumen et evidentiam requirunt.

non in simplici notitia consistit, sed in assensu de re non perspicua seu inevidenti. < Id probat illud *argumentum non apparentium*. Hinc enim intelligimus fidei officium non esse, efficere ut res obscurae fiant perspicuae, sed ut credantur, etiamsi < non appareant. Mire enim coniunxit Apostolus *argumentum cum non apparentium*, ut significaret fidem id facere quod faciunt argumenta, sed alio modo. Nam argumenta et maxime « demonstrationes faciunt ut intellectus omnino assentiatur, sed « hoc faciunt per evidentiam rei, intellectum convincendo, dum « causas ipsas et proprietates-aperiunt. At fides facit quidem ut « intellectus omnino assentiatur, sed non per evidentiam rei et « notitiam causae et proprietatum, sed cedendo auctoritati dicentis. Itaque in fide manet res obscura ut antea erat, sed creditur propter auctoritatem dicentis. Non igitur fides proprie « loquendo est notitia (simplex,, sed assensus ».

Et hanc eandem conclusionem ex multis aliis Scripturae locis late prosequitur Bellarminus, additis etiam Patrum testimoniis caeterisque monumentis Traditionis (1). Verum ea quae hactenus dicta sunt, abunde sufficiunt ad catholicum dogma vindicandum, praesertim cum protestanticae novitatis ne apparens quidem vestigium reperire sit in tota continenter historia Christiana. Itaque sine ulla difficultate tanquam indubitata iam accipitur haec actus fidei definitio: *Firmus assensus mentis in veritates a Deo revelatas ob ipsius revelantis Dei auctoritatem*, in qua quidem definitione omnes ad unum conveniunt catholici. Sed quia, cum ad scientificam determinationem devenitur, non una est explicatio circa modum quo in auctoritatem divinam praedictus resolvitur assensus, ideo succedit nunc domestica controversia, pro cuius elucidatione sequens statuitur propositio.

THESIS XVI.

Actus fidei in sua essentia consideratus dici debet actus simplex atque omnino incomplexus, immediate in-

ii) Vide Bellarminum, loco superius citato, a cap. sexto ad undecimum inclusive.

nexus auctoritati Dei revelantis per praeambulani cognitionem intellectui praesentatae. minime vero huic eidem cognitioni quae solum de praerequisitis est. Unde ipsa divina auctoritas reduplicative in quantum formalis obiecti munere fungitur, non cadit sub fidei actu ut quae propter seipsam creditur, iuxta notam Suarezii sententiam ; neque etiam ut quae assensu immediato ex apprehensione terminorum affirmatur, iuxta Lugonis opinionem; sed pure et simpliciter ut propter quam credimus quaecumque sunt materialia fidei obiecta, ita ultimato terminando credendi motum, ut ne quaestioni quidem de ulteriori quadam resolutione locus remanere possit.

Dictum est in fine praecedentis propositionis theologos omnes convenire in hanc actus fidei definitionem : firmus mentis assensus in veritates a Deo revelatas ob Dei revelantis auctoritatem. Sed quia haec ipsa Dei auctoritas non potest terminare fidei actum nisi sit a nobis certo cognita et asserta, duplici modo exponi posset illud « ob revelantis auctoritatem ». – Primo ita: Ob Dei auctoritatem, mediante tamen actu quo Dei asseritur auctoritas, necnon et factum revelationis eius, sicut si crederem revelata, immediate innexus assensui quo auctoritatem revelantis affirmo, sic resolvendo actum meum : *Credo trinitatem vel incarnationem, quia teneo Deum esse summae in dicendo auctoritatis, et trinitatem revelasse.* – Secundo ita : Ob Dei auctoritatem, simpliciter et sine addito, quatenus crederem revelata, innexus summae revelantis auctoritati per praevidium credibilitatis indicium meae menti praesentatae, non autem ipsi iudicio illam praesentanti, sic resolvendo meum credendi actum : *Credo trinitatem vel incarnationem, non praecise et formaliter quia teneo Deum eam revelasse, sed absolute et citra intermedium, quia Deus est qui eam revelavit.* – Et statim patet differentia, quia in priori modo ipse subiectivus actus quo assero Dei auctoritatem et revelationem, ratio mihi est assentiendi revelatis. In posteriori autem ratio assentiendi non est nisi obiectiva auctoritas quae in praeambulo iudicio elucet asserta, ita scilicet ut iudicium

istud non magis sit assentiendi ratio, quam mihi foret ratio videndi res latentes in tenebris, actio admoventis lumen candelae. Quippe actio admoventis lumen non esset causa nisi praesentiae luminis; causa vero videndi nulla alia praeter lumen ipsum. Et sic est proportionaliter in praesenti.

Si ergo prima expositio admittatur, iam sequitur quod fidei actus non est actus simplex atque incomplexus, sed actus constans compositione plurium indiciorum seu assensuum: illius scilicet quo affirmatur revelata veritas, et illius quo affirmatur Dei auctoritas et revelatio, quandoquidem ille prior innititur huic posteriori, in eoque habet suum fundamentum, suamque λ -eluti consistentiam. Si vero admittatur expositio altera quae aliunde videtur sola genuina ac propria, sequitur opposita conclusio: actum fidei esse simplicem atque incomplexum actum, qui indivisim attingit rem revelatam ut creditam, et revelantis auctoritatem solum ut rationem credendi (¶). Intra hos fines agitur praesens controversia de analysi seu resolutione actus •credendi.

Et Suarez quidem ac De Lugo, quorum oppositae opiniones visae sunt multis ita inter se comparari, ut tertiam possibilem viam non ferant, commune principium habent, quod cre-

i

(1) Nota quid sit, obiectum attingi actu sive intellectus sive voluntatis *ut quod*, vel *ut quo* seu *propter quod*. Attingi *ut quod*, est attingi ut res, sive ut obiectum materiale quod affirmatur aut creditur aut appetitur. Attingi *ut quo* seu *propter quod*, est attingi mere ut ratio aliquid aliud affirmandi, credendi, appetendi. – Considera primo obiectum voluntatis. Certe finis dupliciter per voluntatem attingitur. Ut quod appetitur, quando in finem ut in rem volitam fertur actus eius, utputa quando actu signato volo sanitatem. Ut quo vel propter quod aliud appetitur, quando voluntatis actus fertur in inedium ut in rem volitam, ac per hoc ipsum, una eademque tendentia attingit finem ut rationem volendi medium, utputa quando actu distincto ab actu quo prius volui sanitatem, nunc volo medicinam. – Et idem est in intellectualibus, quia

dendi actus est quaedam virtualis saltem complexio indiciorum (J), per quae primo affirmatur Dei revelantis auctoritas, deinde et ex consequenti, ipsa res a Deo revelata. Proinde ad quaestionem hanc: quaenam tibi ratio est credendi incarnationem? propria et formalis responsio est: *quia teneo Deum esse summe sapientem ac veracem, et hoc mysterium revelasse*. Nunc autem de hoc primario iudicio quod principium est seu fundamentum alterius, atque idcirco intrinsece ingreditur, et quidem per prius, ipsis- simam actus credendi essentiam, integra quaestio redit: quaenam tibi est ratio tenendi tum auctoritatem Dei tum factum revela- tionis? Remanet igitur assignanda natura iudicii fundamentalis, et declaranda eius resolutio. In hoc autem puncto maxime dis- sentiunt inter se duo praedicti theologi.

Suarez, de fide Disp. 3, Sect. 6. 13, apprime considerans quod primum iudicium non potest esse minoris firmitatis quam alterum cuius causa et fundamentum est, vult auctoritatem Dei revelantis, non secus ac materiale obiectum revelatum, attingi *ut creditam* (2). Unde per ipsum, integer fidei actus hoc modo exponitur: *Credo incarnationem quia credo Deum illam revelasse, et credo Deum illam revelasse propter ipsam hanc creditam Dei revelationem*. Etenim, ait, quando Deus revelat aliquid, exercite etiam revelat se revelare illud, et se esse fide dignum; unde propter hanc eandem revelationem exercitam utrumque et cre- dibile et credendum est. – Sed si quis bene consideret, neque

principium dupliciter attingitur per intellectum. «Nam primo aliquis « intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea « in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus « per principia », ait S. Thomas 1-2, Q. 8, a. 3. Et idem habet Q. 12, a. 4.

(i) Dico *saltem virtualis*, quia Suarez Disp. 6, Sect. 4, η. 5. ponit assensum fidei esse ita simplicem, ut per se non fundetur in discursu. Sed supra, Disp. 3, Sect. 12, n. 10, agens de modo quo obiectum for- male per fidem attingitur, ait: « Licet ille actus (fidei) videatur simplex, «in illo includitur virtualis discursus, et ideo non potest certius adhae- «rere obiecto materiali quam formali».

(2) «Tertia popositio est, inquit, Disp. 3, Sect. 12, n. 10, revela- tionem divinam esse rationem formalem obiecti fidei... ut creditam « fide divina ».

DE ACTU FIDEI

hic potest sisti. Si enim credo Deum revelasse incarnationem propter revelationem exercitam qua revelavit se revelare, et si insuper per omnem fidei actum creditur tum res revelata, tum auctoritas et locutio revelantis, debebo etiam credere ipsam exercitam revelationem propter quam credo revelationem directam, ac per hoc, iterum redit quaestio: cur credis istam revelationem exercitam, et sic in infinitum, quin unquam perveniatur ad ultimum, cum in hac via logice procedendo, semper credatur hoc quia creditur illud. Nam si ad secundam instantiam in qua velles consistere, respondes te credere quod Deus revelavit incarnationem propter revelationem revelationis, attingendo illam non ut quod creditur, sed solum ut quo vel propter quod creditur, iure meritoque petam cur non idem dixeris in resolutione initiali. Ergo, vel mutes resolutionem primam, vel fatearis fore semper locum instantiae ulteriori. – Accedit et vitiosa circulatio, quia tunc vitiosus circulus est, quando assignatur ut ratio illud ipsum de quo ratio quaeritur. Et sic est in sententia ista, in qua propter auctoritatem et revelationem Dei *formaliter ut creditam*, creditur haec ipsa auctoritas et revelatio. Nec iuvat omnino recurrere ad supernaturalitatem actus. Quidquid enim nunc sit de formali obiecto actuum supernaturalium, an possit necne attingi actu etiam naturali, id saltem pro inconcusso habendum, nimirum actum supernaturalem non esse contra naturam intellectus, et si quid contineat misteriosum atque incomprehensibile, non tamen contradictorium et implicans in terminis, sicut esset circulatio vel processus in infinitum. – Unde plane subscribendum esse videtur iudicio Lugonis, Disp. i de fide, Sect. 6, n. 82: « Secunda sententia, inquit, docet primam Dei veritatem prout movet ad credenda mysteria, debere cognosci et « credi per ipsam fidem, et quia Deus revelat suam veracitatem. « Ita cum aliis Suarez, qui fatetur hoc esse magnum fidei mysterium, quod fides, licet non videat clare obiectum neque res « creditas, nihilominus non accipiat obiectum suum, ut in illo « per se nitatur, tamquam cognitum per aliud lumen, sed sua « virtute et efficacia credat illud; quod variis modis explicare et « suadere conatur... Porro primam Dei veritatem debere aliunde

«cognosci quam ex sola revelatione, ut possit ad aliorum arti-
 « culorum assensum movere, ex eo probari videtur, quia alioquin
 « incidimus in circulum inexplicabilem. Nam si incarnationem
 « credis quia Deus est summe verax et id revelavit, et rursus
 <Deum esse summe veracem credis, quia Deus id de se reve-
 « lavit, quaero cur credas Deo dicenti se esse summe veracem ?
 « Dicis, quia Deus est summe verax. Ecce Deo dicenti credis
 « summam eius veracitatem quia ipse est summe verax, et rursus
 « hoc totum credis quia Deus dicit se esse summe veracem.
 « Quod quantumcumque explicetur, totum est ludere verbis ». –
 Haec de sententia Suarezii.

Succedit igitur sententia ipsius Lugonis (1), qui in hoc a
 Suarezio discedit, quod ipse vult summam Dei in dicendo au-
 ctoritatem, necnon et factum revelationis eius, *in ipso fidei actu*
affirmari assensu immediato ex sola apprehensione terminorum:
 infallibilitatem quidem, quam ponit regulariter saltem per se evi-
 dentem ; revelationem vero seu locutionem, quam dicit integrari
 ex omnibus signis credibilitatis, puta miraculis, prophetiis, aliis-
 que eiusmodi, atque hoc modo heri immediate affirmabilem ab
 omni eo qui eiusmodi locutionem in suis omnibus circumstantiis
 atque adiunctis apprehendit. Caeterum, assensum in rem reve-
 latam vult fluere tamquam conclusionem ex praemissis, ita ut
 totum fidei negotium in quodam ratiocinio constituat. « Si bene
 •attendamus, inquit Disp. 1, Sect. 6, n. 77, assensus fidei fit
 /t per hunc discursum sive formalem sive virtualem : Reve-
 « latio divina fallere non potest. Deus revelavit Verbum esse
 < hominem. Ergo Verbum est homo. Quae omnia unico actu pos-
 « sunt attingi si dicas: Verbum est homo, quia Deus revelavit,
 « et revelatio Dei infallibilis >. Et infra, Disp. 10, Sect. 2, n. 16:
 - Suppono ex Disp. 1, discursum fidei includere tres assensus
 « realiter vel virtualiter, scilicet: Deus est prima veritas. Deus
 « dicit incarnationem. Ergo incarnatio facta est ». – Sed contra
 est primo, quia in omni complexu iudiciorum in quo unum in-
 dicium est ratio et fundamentum alterius, complexus ipse dicen-

A.

j) Lugo, de fide, Disp. I, Sect. 6-8, et Disp. 10, Sect. 2.

dus est pertinere ad ordinem illum in quo invenitur indicium princeps, quod comparatur ad alterum ut ratio determinans. Videndum igitur, ad quem ordinem pertineant duo priora iudicia quae in discursu Lugonis ut praemissae se habent: *Deus est prima veritas*, *Deus dicit incarnationem*. Si enim in ordine hdei nequaquam inveniantur, sed omnino in ordine scientiae, totus quoque complexus extra fidei ordinem sit necesse est. Atqui non a longe petenda solutio. Nam ex hoc ipso quod dicuntur iudicia illa immediate fundata supra apprehensionem terminorum, statim apparet quod ne apparenter quidem credendi ratio in eis esse possit, nisi forte velimus credendi vocabulum aequivoce et improprie usurpare, eo nempe pacto quo aliquando dicimur credere ea de quibus imperfectam adhuc scientiam habemus, ut supra in prolegomeno § 2. Nulla ergo verosimilitudine complexus praedictorum iudiciorum fides dici potest. – Sed contra est secundo, quod nec fidei rationem prae se fert indicium ultimum in illatione veniens: *ergo incarnatio facta est*, etiamsi solitarie accipiatur. Ex quo enim iudicium illud assignatur ut conclusio syllogismi, ostenditur habere pro motivo connexionem cura praemissis, id est evidentiam illationis, minime vero testimonium quocumque tandem modo sumptum. Et universim loquendo, nulla prorsus fides, sive quae auctoritati attestantis, sive quae evidentiae in attestante nititur, velut syllogismi conclusio recte usquam assignabitur. Etenim, (quod diligenter considerandum venit), etiam cum sermo est de fide propter evidentiam in attestante, quae etsi minime sit univoca cum fide de qua nunc loquimur, adhuc tamen fidei nomen vere recipit, ubinam proprie est fidei actus? An forte in conclusione huius argumenti: quidquid est dictum in veraci testimonio est verum, sed hoc est dictum in veraci testimonio, ergo est verum? Minime gentium, nam in omnium hominum aestimatione assensus in conclusionem prout fluentem ex praemissis, actus scientiae est, non fidei. Sed notandum quod in conclusione syllogismi venit tantum: ergo hoc dictum verum est, veritate scilicet dictionis seu conformitatis cum obiecto. Et quia aliud est assentiri conformitati dictionis cum re dicta, aliud vero assentiri rei dictae secundum se, si

propter evidentiam conformis attestationis procedo ad affirmandum obiectum in sua ontologica realitate, tunc et tunc solum pono quemdam fidei actum, indivisim tendentem in rem dictam ut in id quod affirmatur, et in evidentiam dictionis conformis ut in rationem affirmandi. Nullibi vero in conclusione argumenti, formaliter stando in illa, credendi actum reperire erit, et multo multoque minus talem actum credendi qui pro motivo habeat auctoritatem testificantis. – Sed contra est tertio, quia si duo priora iudicia non possunt esse minus certa quam tertium, ut ipse Lugo fatetur (1), et evidens ratio suadet, iam impossibile est ut fidei nostrae certitudo sit appretiative summa. Quaeritur enim quomodo in sola apprehensione terminorum propositionis qua enuntiatur factum divinae revelationis, fundari possit iudicium super omnia certum. Et crescit quaestio si exclusio *perfectae* evidentiae ponatur essentialis conditio huius iudicii, quemadmodum coactus est Lugo dicere (2), ad salvandam libertatem assensus fidei christianae. Neque enim valet si dicas certitudinis excessum provenire ex imperio voluntatis, quia in fide divina imperium voluntatis regulari debet per dictamen rationis rectae. Ratio autem recta dictat quod nunquam voluntarie inhaerendum est alicui iudicio, ultra id quod meretur causa obiectiva propter quam fit assensus. Nihil quoque iuvat appellare ad condemnationem propositionis in qua dicebatur: *Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium* (3). Aliud enim sunt rationes ad assensum impellentes, aliud vero ratio formalis obiectiva cui sub voluntatis imperio assensus innititur. •Quippe rationes ad assensum impellentes nihil aliud hic sunt quam motiva credibilitatis, quae in tantum impellunt ad fidem, in quantum ostendunt locum esse credendi Deo.

Mitto alia multa quae adhuc adiici possent, et concludo quod neutra explicatio satisfacit, neque illa prior excogitata a

(1) Lugo, disp. 7, Sect. 2, n. 12.

(2) Id., Disp. 2, Sect. 1.

(3) Propositio 19 inter damnatas ab Innocentio XI, Enchirid, n. 1036.

Suarezio, neque haec posterior a Lugone. Et quia inter has duas opiniones (piae ambae procedunt ex suppositione complexionis (saltem virtualis) actus fidei, nullum datur medium possibile, iam sequitur veritas assertionis nostrae: ipsum scilicet fidei actum esse actum simplicem et omnibus modis incomplexum, in quo Dei revelantis auctoritas secundum quod fungitur munere obiecti formalis, attingitur pure et simpliciter ut *propter quam* credimus quaecumque sunt materialia obiecta revelata. Sed hoc ipsum directis iam argumentis adstruamus.

Demonstratum est in generali Prolegomeno cap. 3 § J, fidem divinam et supernaturalem habere cum fide humana et naturali communem resolutionis obiectivae modum, nihilque reliquum esse nisi ut consideretur modus fidei humanae, et quidquid de ea docet vulgaris etiam atque quotidiana experientia, proportionaliter transferatur ad actum fidei divinae. Id totum a Cardinali de Lugo solide ac nervose probatum accepimus, quamquam ille deinde in negotio analysis fidei vulgaris omnino defecisse videatur, non distinguens inter fidem propter auctoritatem et fidem propter evidentiam testimonii, et ne hanc quidem, sicut ex supradictis liquet, recte interpretans. Nunc ergo, si paulisper consideres modum quo exempli gratia credis Titio aliquid tibi attestant!, videbis in primis quod credis propter auctoritatem, sed non credis auctoritatem, quam aliunde notam habere debes, adeoque non coniungis actum credendi rem attestatam cum actu credendi scientiam, veracitatem, et locutionem tui interlocutoris. Videbis insuper quod verbis eius adhibendo fidem, nullum ratiocinium formas, et non educis conclusionem ex praemissis. Sed praesupposita notitia de eo quod fide dignus sit interlocutor tuus, auditaque eius asseveratione, ponis simplicem assentiendi actum qui loquentis auctoritatem citra intermedium pro ratione habet. Ergo idem sentiendum est de actu fidei divinae. Et re quidem vera, fides divina quoad substantiam actus sub nostra conscientia cadit, ut dictum est in superioribus. Atqui cum fidei theologiae

actum elicimus, minime experimur nos discurrere, aut iudicium iudicio componere, sed post revocatam in mentem revelationem Dei de veritatibus nostrae religionis, in simplicem assensum erumpere qui hoc uno vocabulo redditur : credo.

Crescit autem argumentum si natura actus theologici spectetur. Nam si actus fidei est quidam complexus indiciorum quibus primo affirmatur Dei infallibilitas et revelatio, deinde vero et ex consequenti id quod revelavit Deus, fides quam adhibeo revelatis semper habebit pro ratione immediata nexum quo iudicium posterius nectitur cum priori, et nunquam proprie loquendo, in ipsam solam increatam Dei auctoritatem seu in primam Veritatem assensus resolvitur. Non est igitur alius modus salvandi id quod necessario inveniri debet in actu theologiae virtutis, nisi retineatur simplex illa ac naturalis notio fidei indivisim tendentis in rem revelatam *ut in obiectum quod*, et in auctoritatem divinam per praevium actum praesentatam intellectui *ut in obiectum quo* seu *propter quod* (1).

Confirmatur demum auctoritate S. Thomae in praesenti :
 « Cum credere, inquit, ad intellectum pertineat prout est a vo-
 « luntate motus ad assentiendum, potest obiectum fidei accipi
 « vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis moventis
 « intellectum. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei
 < duo possunt considerari. Quorum unum est materiale obiectum

(1) Hanc fidei notionem tradit ipsemet Suarez de Incarn. Disp. 54, Sect. 5, ubi de cultu imaginum agens dicit : « Potest (intellectus) tendere in aliquod materiale obiectum propter aliud ut quo, seu ut formale, etiamsi actu non tendat in illam rem quae est formale obiectum, « tamquam in rem seu materiam circa quam proprie versatur, quae so-
 < let dici obiectum quod... *Nam fidelis assentitur veritatibus fidei, nixus*
 « *divino testimonio et veritati infallibili eius ut rationiformali, quamvis*
 « *eo actu quo credit rem revelatam, non credat vel Deum esse primam*
 « *veritatem infallibilem, vel Deum hoc recelasse* . Si autem hoc simplici actu assentitur quis veritatibus revelatis, iam habetur quidquid est de essentia actus fidei, et non oportet adiungere actum priorem qui in ratione credendi intrinsece clauderetur, nisi perperam confundatur ipsa auctoritas obiectiva cui nititur assensus, cum actu quo haec auctoritas praesentatur intellectui.

« fidei, et sic ponitur actus fidei *credere Deum*, quia sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur, et sic ponitur actus fidei *credere Deo*, quia sicut supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiatur. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum*. Veritas enim prima ad voluntatem pertinet secundum quod «habet rationis finis». Sed si unus idemque integer fidei actus exprimitur per hoc quod est *credere Deum*, et *credere Deo*: credere Deum secundum quod Deus est materiale obiectum, credere Deo secundum quod Deus est obiectum formale, ergo obiectum formale *qua tale*, in fide non attingitur ut quod creditur vel affirmatur, sed solum ut quo creditur, vel cui assensus nititur, et sic redit semper eadem conclusio.

Obiicitur primo: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res revelata est credita propter divinam auctoritatem et locutionem. Ergo multo magis debet esse credita divina auctoritas.*

Respondeo: *Dist. mai.* Propter quod, ut et quia tale, unumquodque tale, et illud magis, *conc. mai.* Alio modo, *neg. mai.* – Sane vero, si aliquid sit amatum propter aliud ut amatum, et illud magis. Si aliquis sit doctus quia edoctus ab alio docto, et ille magis. Si conclusio sit visa propter praemissas visas, et illae magis. Sed non sequitur: si homo est homo propter animam rationalem, ergo anima rationalis est magis homo. Non sequitur: si hoc credo propter tuam attestationem, ergo factum attestationis tuae magis credo. Unde argumentum supponit illud ipsum quod in quaestione est, videlicet quod res revelata sit credita propter divinam auctoritatem ut creditam; quo in casu tantum, recte sequeretur: ergo et illa magis. Porro falsitatem suppositi evidenter demonstrat id quod in fide humana quotidie experimur. Dum enim credo quod dicit Titius propter Titii auctoritatem, certe non propter illam ut cre-

ditain: quippe non credo eius auctoritatem quam aliunde suppono, neque eius locutionem quam hic et nunc experior.

Sed nota bene quod cum divina auctoritas non credita dicitur. sermo est de illa reduplicative in quantum formalis obiecti munere fungitur, ut in thesi expresse positum est. Nunc autem quia Deus revelando quamlibet veritatem, exercite etiam revelat suam locutionem necnon et auctoritatem, imo quia signate revelavit illam in multis Scripturae locis, constat quod haec ipsa auctoritas ac locutio connumeratur inter alia obiecta revelata. Et ideo, sicut creditur Trinitas quia Deus dixit se esse unum in essentia et trinum in personis, ita et creditur divina auctoritas quia Deus se primam veritatem attestatur. Verumtamen auctoritas credita ut credita non potest esse plus quam materiale obiectum *in aliquo particulari fidei actu*. Caeterum tam in eo actu quam in quolibet alio, auctoritas reduplicative qua motivum, debet esse aliunde nota, et nequaquam attingitur ut quod, sed ut quo, vel propter quod, iuxta hactenus declarata.

Obiicitur secundo: *Saltem, cognitio auctoritatis Dei revelantis debet esse certior quam assensus in rem revelatam propter dictam auctoritatem. Sed haec certior cognitio nequit esse actui credendi extrinseca. Ergo necesse est ut credendi ratio ex quadam complexione indiciorum constituatur.*

Respondeo.' *Dist. mai.* Deberet esse certior si assensus in rem revelatam niteretur cognitioni quae habetur de auctoritate et locutione Dei, *conc. mai.* Si nititur ipsi auctoritati quam cognitio illa solummodo praeintroduxit et praesentem reddidit intellectui, *neg. mai.* Tunc enim non oportet ut adhaesionis firmitas proportionetur causae praesentanti auctoritatem, sed solum auctoritati per causam hanc praesentatae. Et hic redit comparatio superius adhibita de vapore in locomotiva. Certe sunt gradus in vi et intensitate vaporis; possunt etiam esse gradus in efficacitate causae quae aperit viam expansioni vaporis in cylindro. Peto autem cuinam proportionabitur intensitas motus et rotationis velocitas, an efficacitati causae quae aperuit vaporis viam, an non potius soli intensitati ipsius vaporis cui aperta est via? Et simile est in praesenti.

Imo dico non esse possibile medium salvandi id quod omnes salvare volunt et debent, videlicet assensum in res revelatas esse appretiative super omnia firmum, nisi ipsissima divina auctoritas citra omne intermedium ponatur ratio et obiectivum fundamentum assensus. Haec enim sola dignitatem habet ad fundandum adhaesionem super omnia, non autem tua cognitio, non evidentia veracitatis testimonii quam forte habes. Et si haec sola dignitatem habet ad fundandum adhaesionem super omnia, haec etiam sola potest esse de facto fidem nostram fundans, eo quod fides nostra est rationabilis et consona dictamini recto. Non enim recursus datur ad imperium voluntatis, quia imperium voluntatis, faciens assentire intellectum ultra id quod meretur ratio obiectiva in quam mentis adhaesio resolvitur, est imperium irrationabile et caecum, adeoque a fide theologica removendum. Et hoc est quod iam supra notatum est in confutatione sententiae Lugonis, sed non potest satis inculcari, quoniam se habet instar principii directivi in tota hac quaestione.

Obiicitur tertio: *Saltem divina auctoritas non terminat actum fidei nisi in quantum fides imperatur a voluntate. Ergo postquam assignatum est motivum divinae auctoritatis, adhuc locus est resolutioni ulteriori in bonum quod movet voluntatem.*

Respondeo : *Dist. antec.* Si ly « in quantum » significet quod determinatio voluntatis requiritur quasi ad complendum et ulterius perficiendum rationem obiectivam intellectualis assensus, adeoque fidei formaliter sumptae, *neg. antec.* Si ly « in quantum » significet solummodo quod voluntatis determinatio requiritur, quia ratio auctoritatis, etsi undequaque sufficiens ad fundandum assensum firmum et rationabilissimum, non tamen ea est per quam motu spontaneo ac necessario trahatur intellectus, *conc. antec.* Sed in hoc sensu, nulla est argumenti consequentia. Et sane, auctoritas divina est ratio ita sufficiens ad terminandum assensum credentis, ut sufficientior dari omnino non possit. Et hoc ipsum intellectus clare videt. Nunc autem cum haec ratio non sit evidentia veritatis, ideo intellectus non ex sese erumpit in assensum, sed indiget applicari ad actum a voluntate. Unde non sequitur, locum esse ulteriori rationi in qua ultimo sistat

actus credendi, formaliter in sua essentia intrinseca consideratus. Aliud quippe est quod motivum auctoritatis non sufficiat ad determinandum *spontaneum assentiendi modum*, aliud vero est quod non sufficiat ad terminandum assensum ipsum, dum intellectus per illuminatum voluntatis imperium ad actum applicatur. Scito itaque quod toto caelo aberrant quicumque concipiunt actum fidei, quasi in eo partialiter saltem, esset *pro ratione* voluntas.

Sic igitur, si instituatur obiectiva actus fidei resolutio dicendum est fidem *formaliter* sumptam, seu quoad actum elicitedum, resolvi in auctoritatem Dei revelantis, cui tamquam proprio fidei motivo inhaeretur; *affective* autem, seu quoad pium credulitatis affectum, in obiectivam honestatem propter quam voluntas imperat credendi actum; *dispositive* demum, seu quoad praevious actus intellectus, in motiva credibilitatis, ex quibus indicamus revelationem christianam esse prudenter et ex obligatione credendam *). Porro de hoc ipso praevio credibilitatis iudicio specialis consideratio esse iam debet, et ad hoc pertinet sequens propositio.

THESIS XVII.

Actus fidei requirit praevious iudicium credibilitatis. Quod quidem iudicium non in vaga quadam sentimentalitate, neque in aspiratione et indigentia animi religiosi fundari debet, ut hodierni fautores methodi immanentiae, protestantico spiritu plus minusve imbuti dicunt. Sed fundetur necesse est in rationibus per quas innotescit factum

i) Nota cum Wirceburgensibus, de Virt. n. 159, quod analysis fidei est reductio eius ad rationem a qua pendet, ita scilicet ut iuxta monitum S. Petri simus parati ad satisfaciendum omni poscenti nos de ea quae in nobis est spe. Quia vero in fidei negotio plures actus interveniunt, illa interrogatio *cur credis?* est aequivoca, et accipi potest de fide vel *formaliter*, vel *affective*, vel *dispositive* sumpta. Sensus enim potest esse: Quare assentiris huic mysterio? Vel: Quare vis credere, seu quare imperas assensum? Vel: Quare iudicas hoc mysterium esse credibile et credendum tamquam a Deo revelatum? Et ad singulam quamque quaestionem specialis etiam responsio est adhibenda.

TI
L'

revelationis seu locutionis Dei, iisque vel absolute vel respective certis, id est, pro captu et conditione uniuscuiusque excludentibus dubium prudens. Denique haec eadem credibilitatis motiva, salva interim quoad rudes humana auctoritate parentum seu magistrorum, reponuntur in externis signis, miraculorum praesertim et prophetiarum, ad quorum persuasibilem considerationem interior gratia hominem movet et adiuvat, quin absolute eam suppleat, loquendo saltem de lege ordinaria.

Tria hic praestanda sunt. Oportet enim primo adstruere necessitatem iudicii credibilitatis. Secundo remove fundamentum quod huic iudicio hodierni novatores assignant. Tertio declarare fundamentum verum cum propriis eius rationibus ac motivis secundum diversas conditiones personarum.

Quoad primum res versatur in aperto, quia assensus fidei divinae est assensus voluntarius quidem, sed plane rationabilis. Voluntas autem nequit rationabiliter imperare fidem, nisi obiectum per prius proponatur ab intellectu ut credibile; et hoc fit per certum atque evidens iudicium credibilitatis. Ergo de necessitate praevii huius iudicii nullus esse potest dubitandi locus. Unde S. Thomas Quaest. i, a. 4 ad 2: « Ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita. Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid eiusmodi ». Et hac de causa Concilium Vaticanum cap. 3 de fide, asserit, *fidei assensum nequaquam esse motum animi caecum*.

De supernaturalitate quoque eiusdem iudicii prout ad supernaturalem fidei actum (id est ad actum credendi sicut oportet) requisiti, minime ambigere licet, iuxta ea quae in tractatu de gratia contra Pelagianorum et Semipelagianorum errores decla-

« sidia quaedam si fides iam supponitur; quia, ut aiunt, ipsa
 <huiusmodi facta nisi per fidem iam suppositam cognosci non
 « possunt. Iam Pseudo-Reformatores verbum Dei genuinum ex
 « sapore et gustu discernere consueverant, ad quem finem in
 «unoquoque homine fideli ponebant immediatum testimonium
 : Spiritus Sancti. Recentiores vero eadem methodo retenta, huic
 « testimonio Spiritus Sancti plerumque substituunt naturalem
 « sensum religiosum vel *indigentiam animi religiosi*, per quem
 « sensum immediate, et quin veritas revelata ex criteriis extrin-
 «secis nobis fiat credibilis, religionem christianam amplectamur
 « tamquam veram et divinam. Neque desunt alii qui doceant,.
 « facta illa supernaturalia non posse intelligi tanquam motiva
 « credibilitatis nisi fides iam praesupponatur, et propterea ipsum
 « factum revelationis homini qui fidem nondum suscepit, demon-
 «strari non posse, ac proinde certam persuasionem de veritate
 <facti revelationis seu de revelationis existentia non posse prae-
 «cedere ad susceptionem fidei christianae, sed absque huiusmodi
 «persuasione per divinam gratiam produci fidem ita, ut haec sit
 «spontaneus et immediatus actus rationis». Haec de Protestan-
 dum sensu, ad Patres Vaticanos referebat annotator in primum
 schema constitutionis de doctrina catholica fl;. Et omnia inve-
 niuntur consentanea fundamentali principio emancipationis a re-
 gula seu auctoritate ecclesiastici magisterii. Ideo enim primi
 Reformatores credibilitatem dixerunt esse repetendam ex privata
 Spiritus Sancti inspiratione qua unicuique patefit quid sit pro
 genuino Dei verbo recipiendum, quia hoc semel posito, seque-
 batur repudiandam fore institutionem visibilis Ecclesiae divinis-
 signis ac notis exterius instructae, ut ipsa ab omnibus tamquam
 proxima ac vivens fidei regula agnosceretur. Verumtamen imme-
 diatum istud Spiritus Sancti testimonium, praeterquam quod sat
 chimaericum esse videbatur, a mente rationalistica nimium dissi-
 debat. Unde paulatim ventum est ad systema naturalisme con-
 formius, et posuerunt sentimentalitatem religiosam, a qua habe-
 retur discerniculum experimentale veri verbi Dei, legitimique

(i) Collect. Lacensis, appendix ad acta Concilii Vaticani, Torn. 7, p. 528.

sensus eius. Quod quidem commentum adhuc magis praecludebat verae fidei theologiae viam, sed semper erat in plena harmonia cum principiis Reformationis.

Porro ex hoc fonte protestantico rivuli iam largiter emanant. Inde orta nuperrime methodus quam *immanentiae* appellant, apprime cohaerens cum Kantiana sapientia, specialemque formam exhibens haeresis semirationalisticae. Auctoribus eius (quibus necessaria philosophiae conditio est spoliatio totius hominis realis, et abdicatio omnium communium criteriorum ad usum profani vulgi existentium), sacrosanctum hoc principium affulget: Nullam esse veritatem alicuius valoris quoad nos, nisi aliquo saltem modo sit *autonoma* et *autochtona*; autonoma, id est ex solis legibus rationis purae dependens; autochtona, id est ex intimis nostris pullulans ¹¹. Cum igitur factum locutionis divinae prout miraculis et prophetiis et aliis obiectivis signis sigillatum, inter veritates autonomas atque autochtonas nequaquam computetur, consequitur quod ex hac parte quaerendum non est fundamentum indicii credibilitatis; nihil enim ibi invenire est quod intelligentiae modernae accommodatum sit. Sed quisquis autochtonice supra semetipsum considerationem mentis reflexerit, in semetipso inveniet indigentiam, aspirationem, expansionis necessitatem. cui non satisfacit nisi per receptionem supernaturalis religionis. In hac ergo *indigentia animi religiosi* fundabitur iudicium quo receptibilis et credibilis iudicatur Christiana revelatio.

(i) *Αὐτόχθονο*, ab *αὐτό* et *χθονο*, indigena, aborigena, habens originem e terra habitationis, aliis verbis, e proprio fundo. Nota verbum quod pars magna est fortunae systematis. Solet enim vulgus maxime commoveri verbis novellae fabricae quae ipso suo sono continere videntur aliquid valde scientificum, et nescio quam gnosis transcendentem atque sublimem. Et simile est cum aliquis habens morbum vulgarem, vadit ad medicum qui malum nominat cum tribus radicibus graecis. Statim animum sumit aegrotus, confidens quod in manibus medici tantae eruditionis, infallibilis curatio sit. At saltem innocua tunc illusio est, imo et benefica etiam magis, quia morales addit vires, quae ad corporis sanitatem recuperandam plurimum iuvant. Hic autem non ita, sed sub vana illa vanae scientiae larva fides pellitur, et in barba sua diabolus ridet.

Levis sane et supra arenam fundata constructio. Statim enim mentem subit quaestio, quid tandem nexus sit inter subiectivas naturae aspirationes et existentiam revelationis, praesertim revelationis veritatum supernaturalium, et huius numero revelationis in individuo signatae ac determinatae quam catholica praedicat Ecclesia. Forte si methodo scholastica suum processum apologeticum auctores illi exponere rogarentur, non sine difficultate logicam rerum continuationem scientificamque concatenationem ostenderent. Forte etiam haud facile sese expedirent sive ab erroribus iam pridem in Baio damnatis quoad transcendentalitatem gratiae respectu naturae, sive ab errore negationis duplicis illius ordinis cognitionis quem adserit Vaticanum prout perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet. Sed haec placet transmittere, ne ad ea quae praesenti indagini sunt extranea, divagari videamur, et breviter nunc dico methodum illam autochtonam nihil minus secum ferre quam ruinam radicalem fidei theologicae.

Ëtenim si illud credibile et credendum asseritur, quod et quatenus indigentiae expansionis naturae nostrae noscitur congruere, id demum credere oportebit quod congruit, id discredere quod non congruit. Ratio credibilitatis non amplius assignatur divinae auctoritatis interventus: unde statim est consequens quod fidei ipsius formale motivum eadem haec auctoritas esse omnino non possit. Denique secundum diversas subiectorum affectiones aequali titulo credibilitatis gaudebunt Mahumetismus, Bouddhismus, et quidquid aliud vere autochtonum invenire est in longa serie adinventionum humanarum. Retines igitur verbum *credere*, sed vocabulum retinendo fucum facis. Nam pro te, credere non amplius idem est ac assentin' veritati propter Dei revelantis auctoritatem, sed nihil aliud significat aut significare potest, quam tenere doctrinam qualemcumque absque ratione obiectiva propter solam exigentiam subiectivam; quae etiam exigentia in diversis individuis diversa erit, secundum quod diversam a natura sortiti erunt indolem, vel ad mahumetanum vel ad evangelicum paradisum plus minusve proclivem. — Et confirmatur, quia methodus autochtona tota emergit ex intimis visceribus philosophiae

Kantiana, cui non modo nihil est certum, sed nec esse potest, cum adhuc quaerat pontem quo ab ideis ad obiectivas realitates transitus fiat, imo huius pontis architectum necdum natum et nusquam nasciturum asseveret. Quare, dum Neo-Kantiani qui catholico nomine gloriari adhuc volunt, suum nobis afferunt systema credibilitatis, remoto nunc omni furo verborum, in substantia sic loquuntur : *Nos nihil scimus, et nihil de nihilo. Quid enim est veritas? In ordine phaenomenorum conclusi sumus, quin ad numena unquam pateat accessus. Experimur tamen quasdam aspirationes quibus aliter satisfieri non potest quam credendo, id est voluntarie inhaerendo quibusdam doctrinis, omni licet sufficienti ratione destitutis. Oportet igitur credere. Sed haec ipsa credendi necessitas an vera sit potius quam apparens, sciri adhuc non potest, et ideo a primo ad ultimum, credere oportet quod oportet credere.* In his demum intima est ac pura totius systematis medulla. Et sunt qui putant haec patrocinari causae fidei christianae! Sunt et alii qui partem saltem ventatis ibi quaerunt, et selectione quadam pretiosum a vili separare vellunt !

His igitur reiectis tanquam errore plenis, dicendum in primis est, nullum aliud legitimum fundamentum iudicii credibilitatis esse aut excogitari posse, praeter notitiam certam de facto locutionis seu revelationis Dei. Quod quidem in terminis plane evidens tibi erit, si modo credibilitatem intelligas in ordine ad fidem quae vere sit propter auctoritatem Dei revelantis. Sed termini illi sunt diligenter considerandi.

Assignatur primo pro fundamento praesentis iudicii, *illud quo suadetur existentia revelationis*, non revelatio ipsa. Ipsa enim revelatio est motivum fidei secundum se, ut dictum est in propositione praecedenti, nam ideo credo quia revelavit Deus. At rationes per quas innotescit revelationis factum, sunt motivum iudicii credibilitatis, nam ideo credibilem iudico fidem Christianam, quia apparet Deum illam revelasse, et universim lo-

quando, illud in quocumque ordine credibile dicitur et est, quod constat dictum fuisse a teste fide digno.

z\ssignantur deinde rationes, non qualescumque, *sed certae*; per rationes certas nunc intelligendo eas quae saltem excludunt omne dubium prudens. Non enim plus requiri potest, sed nec etiam minus. Non plus, quia semel ac prudenti dubio locus iam non est quoad divinae revelationis existentiam, nihil etiam deest quominus rationabilis appareat fides, eoque ipso pro credibili habeatur quidquid sub proposita revelatione cadit. Sed nec etiam minus, quia quamdiu dubium prudens de exsistentia motivi assensus non excluditur, recta ratio dictat non posse prudenter imperari assensum propter motivum illudmet, multoque adhuc minus assensum illum firmissimum fidei divinae. Et ideo inter propositiones damnatas ab Innocentio XI invenitur et ista: *zis-sensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine qua quis formidet ne non sit locutus Deus*.

Ultimo tamen considerandum venit quod certitudo eiusdem notitiae, ex communi theologorum sententia dividitur *in absolutam et respectivam*. « Absoluta est quae tot tantisque motivis
« nititur, ut ista penetrata sufficiant respectu cuiusvis intellectus,
« etiam sagacis et acuti. Respectiva dicitur, quae nititur motivis
« talibus, vel ita consideratis, ut ea satis sint ad cognitionem
« quae excludat omnem de opposito formidinem prudentem, non
« quidem respectu intellectus cuiuscumque, sed alicuius dun-
« taxat, ratione particularis dispositionis, verbi gratia, quia vel
« puer vel idiota vel non admodum sagax est, qui nequeat omnia
« perpendere » (x). Respectiva ergo appellatur, ratione habita status imperfectionis intellectualis in quo quis versatur. Non quod, ut apprime notandum est, principia certitudinis varient secundum diversitates personarum, quasi scilicet id quod pro me est verum, pro te sit falsum, aut vice versa. Sed quia in ordine ad prudentiam assensuum, aliqua regula est quae habet applicationem in uno, et non habet in altero pro variis uniuscuiusque

(i) Wirceburg de Virt. n. 172.

conditionibus. Regula enim prudentiae fert, (et non dico nunc prudentiam in eodem sensu quo solet accipi cum de prudentiae virtute sermo est, scilicet per ordinem ad agibilia, sed in sensu quodam derivatq, prout analogice applicatur regimini vitae intellectualis per ordinem ad cognoscibilia): regula, inquam, prudentiae fert ut in iis necessariis quae per nosmetipsos videre non valemus, stemus auctoritati eorum quos naturalis rerum cursus eruditores assignavit, modo scilicet nihil in contrarium occurrat quod ab eorum ductu conscientiam revocet. Et hinc est quod pueri etiam et rudes prudenter credunt fide humana ea quae de historia revelationis a parentibus vel parocho aliisve magistris accipiunt, et sic iudicium pro suo captu suaque conditione certum sibi efformant, quod christiana doctrina sit tamquam a Deo orta credibilis et credenda.

Si ergo rationes quaerantur in quas resolvitur notitia de facto divinae locutionis, dicendum est quod sunt diversae pro diversis personarum conditionibus. Sed semper gravissimus error erit vitandus, eorum scilicet qui fundamentum credibilitatis absolvunt a criteriis extrinsecis seu obiectivis, quibus Deus suam revelationem velut sigillis divinis cognoscibilem fecit. Quem errorem a principiis Protestantismi vel immediate vel mediate fluentem confixit Concilium Vaticanum can. 3 de fide, inquiring: «Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit». Et absit quidem ut limites omnipotentiae Dei praestituamus, negemusque eum aliquando efficere per solam operationem suam in interiori homine, ut ei affulgeat talis notitia revelationis quae iudicio credibilitatis inconcussum praebeat fulcrum. Sed solum negamus id contingere de lege ordinaria, quia id non fert ordo regularis et humanae naturae consentaneus, a divina Providentia institutus; in quo quidem longe a periculo illuminismi et vesanae hallucinationis, per supernam gratiam intellectus adiuvatur ad penetrandum et capiendum vel motiva vel criteria externa, uniuscuiusque capacitati adaptata ac proportionata.

'i
:
i fi
i *1

Et de motivo quidem auctoritatis humanae, quod respecti-
vani tantum certitudinem de historica existentia revelationis in
animis simplicium aggenerare natum est, multa habentur Levit.
X-XI, et Deuter. I-IV, ubi mandat Deus sacerdotibus docere
populum legem ac caeremonias. Idem quoque officium postea
iniungitur parentibus: *Narrabis ea filiis tuis*, inquit Deuter.
VI-7. Et ibid. XXXII-7, dicitur minoribus: *Interroga patrem
tuum, et annuntiabit tibi, maiores tuos, et dicent tibi*. Denique
Christus Dominus, Matth. XXIII-i, *locutus est ad herbas et di-
scipulos suos dicens: Super cathedram Moysi sederunt Scribae
et Pharisei; omnia ergo quaecumque dixerint vobis servate et
facite*, ubi eadem oeconomia tanquam a Deo provisa confirma-
tur. – De criteriis vero quae in se inspecta absolutam prae quo-
libet intellectu certitudinem parere nata sunt, haec habet Vati-
canum cap. 3 de fide: «Ut fidei nostrae obsequium rationi con-
«sentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti au-
«xiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet
« divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei
« omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent,
« divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelli-
« gentiae accommodata». Et infra: « Deus per Filium suum uni-
« genitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis
« notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi reve-
« lati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ec-
« clesiam ea pertinent omnia quae ad evidentem fidei christianae
« credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita.
« Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem
« propagationem, eximiam sanctitatem, et inexhaustam in omni-
« bus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque
« stabilitatem, magnum quodquam et perpetuum est motivum
« credibilitatis, et divinae suae legationis testimonium irrefraga-
« bile. Quo fit ut ipsa veluti signum levatum in nationes, et ad
« se invitet qui nondum crediderunt, et filios suos certiores fa-
« ciat, firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur». Haec plane sunt in quae ultimo resolvitur vera ac solida credi-

bilitas ndei nostrae (*). Nec alia de causa adversarius ille, Christi et redemptae ab eo humanitatis hostis pessimus, serpens antiquus, omnes adhibet artes ut in haec tenebras suorum sophismatum offundat, ut ab his tranquillam mentis considerationem avertat, denique ut de his tanquam de rebus scientificae

(i. Nota bene, sensum huius assertionis non esse quod ex convenientia doctrinae seu religionis christianae cum aspirationibus animae, ex summa eiusdem adaptatione ad necessitates vitae etiam quae nunc est, ex efficaci remedio quod nata est afierre malis socialibus aliisque similibus considerationibus, nequeant trahi efficacia subsidia quibus allidantur homines ad fidem, destruantur praeiudicia, et disponantur corda ad susceptionem veritatis. Absit sane, absit. Sed sensus est quod in dusmodi convenientiis doctrinae christianae cum naturae humanae conditionibus formaliter qua convenientiae sunt, nusquam reperire est motivum sufficiens verae credibilitatis. Motivum enim fundans credibilitatem f» *ordine ad fidem quae Dei revelantis auctoritati nitatur*, nec est nec esse potest nisi motivum ducens nos ad iudicandum quod Dens est locutus, et revelavit Christianam religionem. Id quidem patet in terminis. Iam vero iterum a te quaero ubinam sit nexus inter adaptationem doctrinae cuiuspiam ad naturales aspirationes, et originem illius a Deo revelante? Sane locutio seu revelatio Dei est factum supernaturale, et factum supernaturale quod non est quoad nos in se noscibile. Indiget ergo sigillari et authenticari aliis supernaturalibus factis quae signorum valorem habere queant, utpote exposita experientiae et aestimationi nostrae, tam in sua relevantia supra naturae ordinem, quam in sua connexionem cum ipsa relevatione signanda. In eiusmodi igitur factis, iisque solis, quaeri poterunt obiectiva existentiae revelationis argumenta. Et si ex intrinsecis characteribus doctrinae christianae rationes sumere placet, adhuc accipienda erit haec doctrina instar facti, de quo demonstretur quod non habet in naturae viribus rationem sui sufficientem, possibilemque explicationem. Sed quia huiusmodi demonstrationis ratio nimis scatet difficultatibus quam ut communi hominum captui sit proportionata, ideo Vaticanum docet externa revelationis argumenta esse *facia divina, atque imprimis miracula et prophetias*. Ubi principem locum attribuit miraculis et prophetiis, praecise quia certiora quoad nos signa sunt, *et omnium intelligentiae accommodata*. Caeterum, sive ad miracula et prophetias recurras, sive ad alia quae sub his nominibus recenseri non solent, semper oportet te in ordine *factorum divinorum* qua talium consistere.

At dices : Spiritus modernus iam non recipit miracula. - Respondeo

methodo prorsus alienis praeiudicatam opinionem undique spargat. At proprius locus expositionis eorum est in tractatibus de Vera Religione et de Ecclesia, et ideo nihil aliud nunc restat nisi ut satisfiat nonnullis argumentis ex quorum solutione pendet plenior praesentis doctrinae intelligentia.

Obiicitur primo contra sufficientiam certitudinis respectivae :

primo: Etiam cum Christus Dominus in terris versabatur, spiritus modernus huius temporis miracula non recipiebat. *Cum autem*, inquit Ioan. XII-37, *tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum*. Quo tamen non obstante, Christus non desistebat appellare ad sua miracula tamquam ad praecipua motiva credibilitatis, aiebatque Ioan. XV, 22-24: *Si non venissem et locutus fuisset eis, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent*. – Respondeo secundo : Etiam cum Christus Dominus in terris versabatur, utebantur quidam methodo immanendae, parati agnoscere Messiam pro quanto inveniretur satisfacere autochtonis aspirationibus Israel. Unde legimus Ioan. VI-15, quod *venturi erant ut raperent eum et facerent eum regem*. Quo tamen non obstante, Christus asseveranter declarabat methodum hanc non ducere ad veram fidem theologalem, cuius motivum sit Dei revelantis auctoritas. *Quaeritis me*, aiebat ibid. 26-36, *non quia vidistis signa... Dixi vobis quia et vidistis me, et non creditis*. – Respondeo tertio : Si spiritus modernus non recipit miracula, in hac sua durtia non debet magis magisque confirmari, praesertim per sacerdotes quibus ex officio incumbit fidei praedicatio necnon et defensio. Multoque minus debet ille spiritus approbari, propagari, et inspirari iis qui aliunde ab eo essent immunes. Sic enim ducuntur animae ad perditionem, nedum ad salutem. - Respondeo denique quarto, verissimum esse quod modernus incredulitatis spiritus voluntarie claudit oculos ne irrecusabili miraculorum argumento confundatur, et impossibilia tentât ut ab ordine realitatum pellenda ea persuadeat. Sed praeterquam quod non ibi est aliqua moderna novitas, nisi (uti supra dictum est), aeram modernam a tempore scribarum et pharisaeorum velimus inchoare, conclusio esset e diametro opposita ei quam novi nostri apologetae eruere volunt. Inimici enim revelationis pugnant contra solidas eius demonstrationes; at contra vanam et nebulosam *autochtonam* apologiam, ut quid consumerent arma et vires ? Eam potius rident et ridebunt semper, et diabolus in sua barba cum eis.

*Maximum esse inconueniens, quod certitudo eiusmodi utf>ote in-
nixa auctoritati humanae parentum vel institutorum, tam de falsis
quam de veris articulis esse possit. Unde, si respectiva certitudo
ad credibilitatem sufficeret, sequeretur articulos etiam falsos fore
quandoque fide divina credibiles, quod absit.*

Respondeo primo, non esse simpliciter concedendum id
quod in antecedente asseritur. Falsos enim articulos proponi a
parentibus vel magistris, contingit tantum per accidens in regu-
lari ordine a Deo instituto, id est quoad eos qui in sinu verae Ec-
clesiae educantur. Per se autem non accidit nisi in haereticorum
sectis, et tunc vitium non refunditur in ordinem divinitus prae-
stitutum, sed in solam culpam hominum qui a vera Ecclesia di-
scedentes subtraxerunt se ab oeconomia sapientissime provisae
pro dispensatione revelatae veritatis.

Sed hoc interim transmissio, respondeo secundo distinguendo
consequentiam: Sequeretur articulos falsos esse aut esse posse
absolute credibiles, *neg.* Respective, *subdist.* Ea fide quae in re
ipsa foret verus fidei theologicae actus, *neg.* Existimatus tantum,
conc. In quo quidem nullum invenitur inconueniens, et nequidem
ex parte obligationis credendi, quia non magis repugnat ut ali-
quis per accidens obligetur ad credendum falsum quod falso re-
putat a Deo revelatum, quam ut obligetur ad faciendum id quod
invincibiliter iudicat esse praeceptum, cum tamen obiective et
secundum se malum sit et prohibitum.

Proinde difficultas, si qua foret, non tam esset circa propo-
sitionem falsorum articulorum ad quam sequitur fides theologica
existimata tantum, quam circa propositionem articulorum authen-
ticorum ad quam sequi debet fides theologica vera. Cum enim
fides theologica sit infallibiliter vera, videretur non sufficere mo-
tivum credibilitatis tantummodo respectively certum, eo quod eius-
modi motivum infallibiliter certum non est.

At facile respondetur: Sequeretur hoc, si ab huius motivi
certitudine infallibilis veritas fidei theologicae dependeret, *conc.*
Si dependet tantum prudentia seu rationabilitas assensus, *?ieg.* —
Et sane in actu fidei theologicae sunt diversae formalitates di-
stinguendae, quae etsi inseparabiliter unitae, pendent tamen ex

diversis principiis. Alia formalitas infallibilis veritatis, alia formalitas conformitatis ad prudentiae dictamen: illa pertinens ad fidem quoad se, haec ad fidem quoad nos. Si ergo actus fidei penderet a motivis credibilitatis quoad formalitatem infallibilis veritatis, sic procederet argumentum, et nedum sufficeret certitudo respectiva in rudibus, nequidem sufficeret absoluta in doctoribus, quia neque haec pertingit ad infallibilitatem. At non ita est, cum infallibilis veritas aliunde repetatur, nempe a principio tum obiectivo quod est revelatio Dei vera et non tantum existimata, tum subiectivo quod est habitus supernaturalis, vel gratia eius locum tenens. Quare argumentum id unum concludit, videlicet quod supposita sola certitudine respectiva de existentia revelationis, potest aliquando contingere ut homo eliciat actum fidei quem reputat verum fidei theologicae actum, tametsi revera non sit. Minime vero demonstrat quod in certitudine respectiva de articulis veris non habeatur conditio sufficiens ad credendum sicut oportet.

Obiicitur secundo contra necessitatem credibilitatis in genere: *Si ad actum fidei praerequireretur iudicium credibilitatis fundatum in notitia de revelatione Dei vel absolute vel respective certa, duo sequerentur inconvenientia. Primum, quod fidei possibilitas non omnibus praesto esset. Alterum, et gravius, quod qui iam susceperunt fidem, possent aliquando ûistam habere causam recedendi ab ea. Et probatur utraque sequela, quia non omnibus adest certitudo illa, etiam mere respectiva, de revelationis facto. Insuper, qui illam semel habuerunt, puta in infantia, possunt deinceps ea destitui, et quidem absque propria culpa. Non ergo ad fidei actum requiritur praevium iudicium credibilitatis.*

Respondeo quoad primum, eandem esse solutionem adhibendam ac quae adhibetur in tractatu de gratia, ubi sermo est de voluntate salvifica, et de distributione auxiliorum salutis, videlicet: Non omnibus hic et nunc praesto esset proxima fidei possibilitas, *conc.* Nequidem possibilitas remota, per ea nempe media quibus si bene secundum suam conscientiam utantur, infallibiliter futurum est ut aliquando ad sufficientem revelationis et credibilitatis eius notitiam per Dei providentiam adducantur, *neg.* Et amplior explicatio pertinet ad alias theologiae partes.

Quoad secundum vero, dico assertionem esse negandam simpliciter et absolute. Sed propter maximam rei gravitatem speciale de hoc puncto ponendum est corollarium.

COROLLARIUM

* Ex praeasserta necessitate certi iudicii credibilitatis nequaquam consequitur quod ii qui semel a Deo caeleste fidei donum perceperunt, possint unquam habere iustam causam aut recedendi ab assensu in veritates a Deo revelatas, aut eas in dubium revocandi, donec demonstrationem scientificam de veritate fundamentorum suae fidei ipsi absolverint. Sed habita interim ratione conditionis longe disparis, tum eorum qui ex ignorantia invincibili falsis haereticorum aut schismaticorum sectis more patrio adhaeserunt, tum eorum qui sub sanctae matris Ecclesiae magisterio fidem unice veram in sua integritate edocti sunt, adhuc absolute dicendum est quod benignissimus Deus infallibiliter providet ut ii omnes quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, habeant semper unde in hoc eodem lumine absque defectione rationabiliter perseverare possint, non deserens ipse nisi ipse prior deseratur.

I v

Ratio generalis est primo, quia sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei, nec unquam accidere potest ut homo absque sua culpa destituatur iis quae sibi sunt necessaria ut in gratia semel accepta perseveret. Huc enim faciunt quaecumque de auxilio perseverantiae iustis omnibus dato docent Concilia et Patres ex certissimis Scripturae et Traditionis documentis. *Deus namque*, ait Tridentinum Sess. 6, c. 11, *sua gratia semel iustificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur*. Et Augustinus l. de nat. et grat. c. 26: «Ipse autem Deus, cum per mediatorem Dei et « hominum hominem lesu Christum spiritualiter sanat aegrum «vel vivificat mortuum, id est iustificat impium, et eum ad perfectam sanitatem, hoc est ad perfectam vitam iustitiamque per-

st . ! .
 11 .
 12 .
 13 .

« duxerit, non deserit si non deseratur, ut pie semper iusteque revivatur... Sanat ergo Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut praestet etiam ne peccemus ». Porro haec doctrina plenam habet quoad fidei donum applicationem. Nam sicut habitus gratiae appellat omnia auxilia quae homini iustificatio necessaria sunt ad perseverandum, ita quoque acceptus a Deo habitus fidei exigit id omne quod ex parte divinae gratiae seu providentiae requiritur, ut nunquam in ea conditione ponatur homo, in qua, velit nolit, iam impossibile ei sit rationabiliter fidem retinere. Poneretur autem in tali conditione si invincibiliter adduceretur ad eum statum in quo sufficiens ei deesset credibilitas. Habita ergo ratione infallibilis Dei providentiae, certissime tenendum est nusquam accidere posse ut ex inculpabili carentia idoneorum motivorum, iustam quis habeat causam a fide semel suscepta et ab indubitato eius assensu, etiam ad tempus recedendi. – Accedit quod constans fidei professio, tum ad iustitiam apud Deum, tum ad salutem aeternam omnino necessaria est, teste apostolo qui ait: Sine fide impossibile est placere Deo. Insuper, ut huic obligationi constanter in fide perseverandi Christianus satisfacere valeat, Deus ipse qui instat praeccepto, praecurrit auxilio. « Sicut ergo secundum ordinem institutum a fidei nostrae auctore et consummatore, ad deducendos homines in admirabile lumen fidei, cum verbo auditus Dei coniungitur gratia interna: ita gratia utraque, *tum externa* *propositionis fidei, tum maxime interna*, adiuvant infirmitatem nostram ad firmitatem et constantiam in fide iam suscepta » (^,

Verumtamen distinctione aliqua hic opus est. Sunt enim qui post acceptum in infantia baptismum, inter haereticorum vel schismaticorum sectas adolescunt; et sunt alii qui fidem sub Ecclesiae catholicae magisterio edocti sunt. Inter quos hoc discrimen intercedit, quod hi posteriores veram fidei doctrinam in sua integritate ab ipsa vera verbi revelati magistra acceperunt; caeteri vero, simul cum quibusdam articulis veris, propositos sibi

fi) Append, ad acta Cone. Vatie. Primum schema Const, de doctr.

habuerunt multos articulos falsos, de quibus non potest esse theologiae fidei actus, nisi existimatus tantum. Sed et hi quoque, donec formalis incredulitatis crimine se innectant, fidei infusae habitum quo in valido baptismo (nullo appposito obice) ornati sunt, non amittunt.

De catholicis ergo absque ulla restrictione asserendum est, nullam eos habere posse iustam causam recedendi unquam ab ea fidei doctrina quam semel fuerunt edocti, prout ex ratione superius assignata definivit Concilium Vaticanum, cap. 3 de fide: *Benignissimus Dominus... eos quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur*. Et infra can. 6 : 37 *quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere Possint, fidem quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absol-verint, anathema sit* 1. – De acatholicis vero dicendum quod

(1) Configit ibi concilium specialem errorem Hermesii qui volebat ut omnis theologica inquisitio inciperet a suspensione fidei et dubio positivo. De hoc errore dixerat Gregorius XVI : *Qui (Hermes) statuendo dubium positivum tamquam basim omnis theologiae inquisitionis, ad errorem omnem viam moliebatur*. De eodem haec habet annotator in primum schema constitutionis Vaticanae de doctrina catholica ; < Commendat G. Hermes catholicis suis lectoribus et auditoribus, ut dum in in-
«quisitione versantur, erga quamvis doctrinam religionis, ex gr. catho-
«licae aut Christianae, omnino indiserenter se habeant, sibique persua-
*06301, sancte se agere sequendo rationem, quocumque demum ea de-
«duxerit. Porro ipse et de se testatur, et aliis commendat hanc metho-
«dum inquisitionis fidei: Omnibus hisce meis studiis, ait, propositum
«meum sancte servavi, ubique dubitandi quamdiu possem... Erat mihi
«propterea per varios anfractus dubiorum eluctandum, in quos ingredi
«inutilis labor videbitur ei qui nunquam ad serium dubium progressus
«est... Fuerit optabilius, si placet, huiusmodi dubiis carere quam eis
«satisfacere posse. Pro futuris doctoribus religionis hoc non valet. Ii
«debent scire se nescire, ut scientiam magno studio quaerant ; debent
«labyrinthum dubiorum per omnes circuitus peragraré, ut deinde ipsi
«dubitantibus per omnes anfractus comites se dare possint a.

credibilitas illa mere respectiva quam prius habuerunt de articulis falsis, potest omnino deficere, idque non solum non impediens, verum etiam procurante gratia Dei, cuius est excitare et adiuuvare etiam eos qui mere materialiter errant, ad hoc ut agnita Ecclesia unice vera, in eius sinum se transferant. Nusquam tamen invenire erit christianum quocumque tandem modo translatum in admirabile fidei lumen, qui in tenebras infidelitatis retrocedere cogatur, ut sinceritati bonae conscientiae faciat satis. Unde dicitur i Tim. I-18: *Hoc praeceptum commendo tibi, fili Timothee, ut milites in illis bonam militiam, habens fidem et bonam conscientiam; quam (bonam conscientiam) quidam repellentes, circa fidem naufragaverunt.* Et 2 Petr. II-20: *Si enim refugientes coinquinationes mundi in cognitione Domini nostri et Salvatoris Iesu Christi, his rursus implicati superantur, facta sunt eis posteriora deteriora prioribus. Melius enim erat illis non cognoscere viam veritatis, quam post agnitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est, sancto mandato.*

Notandum tamen est quod omnia praedicta procedunt de iis qui nondum fidei habitum amiserunt; quibus ex consequenti semper praesto adest per Dei providentiam et gratiam, sufficiens pro captu suo credibilitas, nisi ipsi voluntarie despiciant veritatem. Nunc autem de iis qui semel ex propria culpa a fide exciderunt, non par atque eadem est ratio, ut scilicet dicantur semper habere in promptu, quo hic et nunc fidem denuo amplectantur. Pro eis enim de novo initianda est salutis via, et ideo tales aequiparantur infidelibus, quibus non continuo adest proxima fidei possibilitas, sed vel proxima vel remota tantum, praesertim si cum inveteratis praeiudiciis in incredulitate iam obduerunt.

Et hucusque quidem de actu fidei quoad essentiam, necnon et praerequisitum credibilitatis iudicium. Iam de eius proprietatibus agendum est, ut sequitur.

THESIS XVIII

Tres sunt principales actus fidei theologiae proprietates. - Prima est obscuritas, quae tota derivat ex hoc quod materiale obiectum de non apparentibus est, formale autem non in aliqua evidentiali, etiam mere extrinseca consistit, sed in sola auctoritate revelantis. - Altera est libertas, quam omnis prorsus fidei christianae assensus eatenus vindicat sibi, quatenus natura sua per se et immediate pendet a libero voluntatis imperio. - Tertia tandem est certitudo, eaque tam infallibilitatis quam indubitabilitatis; infallibilitatis quidem, quae superat certitudinem cuiusvis cognitionis naturalis; indubitabilitatis vero, quae est supra certitudinem omnis assensus congeneris, id est repositi in potestate et libero arbitrio voluntatis.

Quod primam proprietatem omnia sponte sua consequuntur ex dictis in quaestione praecedenti, ubi de obiecto tum formali (Thes. 9), tum materiali (Thes. 12).

Unum igitur in praesenti superest considerandum, videlicet: Quoad cum aliud sit reponere formale fidei obiectum in evidentiali quae de auctoritate ac locutione attestantis habetur, aliud vero in ipsa auctoritate de qua habetur evidentiali, obscuritas illa quae actui fidei essentialis est, minime repellit evidentialiam quantumcumque perfectam, sive de Dei sapientia ac veracitate, sive de facto revelationis eius. Ex hac enim evidentiali nihil aliud sequeretur nisi quod perfectiori modo praesentaretur intellectui motivum credendi; at motivum ipsum remaneret semper omnino idem, et in eadem semper obscuritate relinqueret obiectum materiale. Bene ergo dictum est supra, quod quanto clarius intellectus penetrat supremam Dei auctoritatem, quanto evidentialius scit Deum esse locutum, tanto etiam strictius urget credendi obligatio, ne dum credendi possibilitas auferatur. - Nec valet si dicas quod

supposita perfecta de Dei sapientia et veracitate et locutione evidētia, iam cogitur quis ad assentiendum revelatae veritati, ut patet in daemonibus qui credunt et contremiscunt. Huic enim instantiae fere satisfactum est in superioribus, et ex ibi dictis respondebis cum distinctione. Cogitur quidem ad assentiendum eo assensu qui habet pro motivo evidentiam in attestante, et eidem evidentiae commensuratur; minime vero illo alio assensu specificē plane diverso, qui pro motivo habet auctoritatem attestantis, et ex ea accipit mensuram suae firmitatis, ac pro sua demum essentiali ratione obsequium est honorificum redditum testificanti. – Et multo minus valeret si urgeres dicens, unum assensum excludere alium, et esse impossibilem cum eo. Hoc enim gratis prorsus, et absque ulla etiam apparenti ratione affirmaretur. Nec multum immorandum arbitror in ostendendo quomodo ad rem praesentem nihil faciat asserta superius impossibilitas scientiae et fidei de eodem in eodem. Ratio enim praedictae impossibilitatis in eo erat, quod scientia quietat intellectum, et in ordine ad assecutionem veritatis coniungit eum cum termino: fides vero est motus intellectus cum cogitatione assentientis, et adhuc a termino elongati. At manifestum per se est, rationem hanc non habere locum in praesenti. Tunc enim, et tunc tantum intellectus quietatur, quando ei adest evidentia veritatis, *id esi, quando veritas secundum sua intrinseca ei innotescit*. Porro evidentia in attestante longe est ab evidentia veritatis, et nullo modo quietat intellectum. Unde patet disparitas fl).

Et confirmatur assertio argumento positivo quod desumere placet ex fide quam habuerunt angeli in via, ante adeptionem gloriae. Loquor autem, uti per se constat, de fide theologica et

(i) Patet similiter quam immerito concluderet quispiam, facta evangelica, puta passionem, crucifixionem, resurrectionem Christi, non posse et non debere credi fide etiam explicita, ab iis qui de iis haberent plenam evidentiam historicam. Hoc enim verum non est nisi de illis qui horum factorum oculati testes exstiterunt. Nunc autem nihil obstat quominus id quod creditur propter evidentiam *mere extrinsecani* veracis attestationis historiae, credatur etiam propter auctoritatem Dei revelantis ut saepe in superioribus dictum est.

salutari, de qua ad angelos quod attinet, sic dicit S. Thomas infra Q. 5, a. i : « Quidam dicunt quod in angelis ante confirmationem non fuit fides, propter manifestam contemplationem quae tunc erat de rebus divinis. Sed cum tides sit *argumentum non apparentium*, secundum apostolum, et *per fidem credantur ea quae non videntur*, ut Augustinus dicit Tract. 40 in Ioan., illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum, id de quo principaliter est fides. Principale autem obiectum fidei est veritas prima cuius visio beatos facit, et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmationem non habuerit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur, manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem qua excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia penitus erat ignotum id de quo est fides. Et si homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, forte posset teneri quod fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitionis enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo, non solum hominis, sed etiam angeli. Sed quia iam diximus quod homo et angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere ; quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis, quae quidem inchoatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu per fidem. Et ideo necesse est dicere quod angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum ». Nunc autem peto utrum potuerit esse obscura angelo, vel sapientia vel veracitas vel locutio sive revelatio Dei. Et de omnimoda quidem evidentia circa sapientiam ac veracitatem divinam, nulla prorsus ut opinor, quaestio esse poterit. Circa factum autem divinae revelationis, unum de duobus. Vel habuit angelus argumentum quod sufficebat ad fundandum notitiam certam, vel probabilem seu coniecturalem tantum. Si coniecturalem tantum, tunc non habuit unde prudenter credere posset, sicut patet ex praemissis in thesi praecedenti, et hoc sine dubio ab omnibus reficitur. Si vero certam, ergo eo ipso dicendus est habuisse plenam ac perfectam de revelationis facto evidentiam, quia profecto

nequit in angelo esse illa evidentia semiperfecta et quadantenus obscuritate mixta, cuius nulla alia causa in nobis hominibus est nisi modus discursivus et collativus intellectus nostri, simul cum remora phantasiae objicientis apparentias impediens ne motiva in tota sua intelligibili claritate menti illuceant. At intellectus separatus et intuitivus necessario percipit absque omni impedimento omnem suae scientiae rationem, et ideo, vel habebit cognitionem coniecturalem tantum, si ratio non sit de se nata fundare scientiam certam, vel habebit certitudinem plenissimae evidentiae, si secus. Minime ergo dubitandum quin angelus in via habuerit indicium credibilitatis fundatum in cognitione perfecte evidenti tum auctoritatis tum locutionis Dei (^, Unde dicendum superest quod assensus fidei theologicae bene componi poterit cum evidentia omnimoda, tum sapientiae et veracitatis qua Deus nec falli nec fallere potest, tum etiam locutionis qua veritates credendas revelavit.

Atque hinc ultimo consequitur, essentialem obscuritatem actus fidei nequaquam esse repetendam ex aliquo defectu claritatis circa auctoritatem propter quam credimus, sed oriri primo ex hoc quod excluditur evidentia intrinseca ab objecto materiali, secundo ex hoc quod evidentia etiam mere extrinseca nequaquam formale assensus motivum est, tametsi concomitanter adesse possit si sit sermo de evidentia in attestante, et inter prae-requisita numeretur si de evidentia credibilitatis. Sed nec ullam aliam obscuritatis rationem nobis ingerunt documenta Ecclesiae, ut facile patebit percurrenti Enchiridion definitionum in omnibus

(i) Haec cognitio de Deo revelante fuit in omnibus angelis in primo instanti creationis eorum, simul cum fide illa quae ex evidentia in attestante est. In secundo autem instanti angeli boni *actu fidei theologicae* libere adhaeserunt revelatae veritati, «quam mali nolentes subesse prae-
« ceptori tradenti occulta absque eorum evidentia, superbo oculo contempserunt, quasi indignum esset ut in tali subiectione haberentur» Ita Caietanus in 2-2, Q. 5, a. 1, qui deinde concludit: «Et sic manifestum est quod evidentia de Deo ut revelante, non excludit rationem
« fidei, ac per hoc, tam angeli quam apostoli, vel quicumque evidenter
« cognoverunt Deum esse revelatorem eorum quae sunt fidei, non pro-
« pterea sine fide fuerunt».

locis qui sub titulo *fidei obscuritas* recensentur, multoque adhuc facilius, legenti Vaticanum cap. 3 de fide, ubi Concilium ex professo exponens verum et catholicum fidei conceptum, omnem de obscuritate quaestionem comprehendit his verbis: «Hanc vero
« fidem quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica pro-
« fitetur virtutem esse supernaturalem qua, Dei aspirante et
« adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non pro-
« pter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine per-
« spectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec
« falli, nec fallere potest. Est enim fides, testante apostolo, spe-
« randarum substantia rerum, argumentum non apparentium». Nusquam autem omnino, vel directe vel indirecte, vel formaliter vel virtualiter insinuatur id quod quidam de suo proprio marte addunt cum dicunt: propter auctoritatem Dei revelantis, *obscure seu non evidenter notam*. Unde in hac sua opinione, ut videtur, recipiendi non sunt. Et de obscuritate quidem, hactenus satis.

Sequitur proprietas libertatis, de qua Vaticanum cap. 3 de fide: *Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitateni non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando*. Tum in can. 5: *5I quis dixerit, assensum fidei Christianae noti esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, aut ad so- lam fidem vivam quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, anathema sit*.

Haec porro Vaticani definitio iterum contra semirationali- starum haeresim fuit facta. « Ex confusione fidei qua fideles no-
« minamur et sumus, cum scientia rationali ac naturali, conse-
« quitur alius duplex error, ut videlicet ad fidem eamdem nec
« supernaturalis gratia necessaria esse dicatur, atque voluntas in
« assentiendo veritati negetur esse libera. Sane in doctrina Her-
« mesiana distinguitur imprimis *fides cognitionis*, ut ipsi appel-
« lant, hoc est fides qua assensus praestatur veritati, et deinde

V ♦

t .
i il

l

F > ft
| |

<<
k
I

« *fides cordis*, hoc est fides quae per charitatem operatur. Illa
 « prior dicitur etiam *fides passiva*, et consistit in consensu ne-
 « cessario qui inducitur per argumenta pro veritatibus religionis
 cchristianae, et in coacta persuasione de veritate demonstrata.
 « Fides autem cordis est liberae voluntatis. Continetur enim in
 « ea, libera et absoluta subiectio sub iis quae revelata sunt, sci-
 « licet omnimoda resignatio in Deum ac res divinas. Est nempe
 « haec fides avulsio ab omnibus rebus terrenis, et ideo eam se-
 « quitur libera perlecta deliberatio ac voluntas amandi et quae-
 « rendi Deum. Assensus igitur fidei non est liberae voluntatis.
 « sed est persuasio necessaria inducta rationibus cogentibus,
 « quae necessitas assensus si desit, putant non aliud remanere
 « quam vanam credulitatem, etiamsi forte per accidens verum sit
 « quod creditur (x) ». Ubi vides istos distinguere inter fidem vi-
 vam et fidem mortuam, illam liberam praedicantes, hanc vero
 coactam esse asserentes. Et quia fides mortua eadem est in
 substantia cum fide viva, nam charitas a qua fides viva deno-
 minatur, non est plus quam forma fidei extrinseca), omnem
 libertatem universim auferunt ab actu fidei secundum se, ut li-
 bertas iam non sit nisi in quodam affectu charitatis concomitante,
 vel consequente, vel quacumque demum ratione annexo (2).

Demonstratur autem doctrina catholica in primis ex mani-
 festis Scripturarum testimoniis. – Etenim libertatem fidei in se-

(i Annot. 17 in primum schema Const. Vatic., Collect. Lac. Tom. 7.
 Pag. 529.

(2) Iste etiam error nunc resumitur a Neo-Kantianis de quibus iam
 dictum est. Sic in recentissimo opusculo a quodam sacerdote conscripto
 invenitur sequens propositio: *La foi morte n'est pas une foi sincère
 parcequ'elle contient en elle le désir de ne pas croire*. Sed si continet
 in se desiderium non credendi, ergo coacta est, et non libera. Et si fi-
 des sincera non est, ergo neque donum Dei. Quae omnia totidem verbis
 contradicunt Vaticanae definitioni ut supra. Contradicunt eodem modo
 Tridentino, Sess. û, c. 6, ubi Concilium dispositiones ad iustificationem
 praevias enumerans, in iisque primum locum attribuens fidei, utique
 adhuc mortuae et nondum per charitatem operanti, ait: *Disponuntur
 autem, dum fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, cre-
 dentes vera esse quae divinitus revelata sunt*, etc.

ipsa ostendunt omnia loca in quibus fides sub poena damnationis praecipitur: *Qui non crediderit condemnabitur*, inquit Mare. XVI-16. Et iterum: *Qui autem non credit, iam indicatus est*, Ioan. III-iS. – Item illa alia in quibus fides vel meritoria, vel laude digna, vel praemio donata exhibetur. Huc pertinet illud Rom. IV-3: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam*. Et Matth. VIII-10: *Arnen dico vobis, non inveni tantum fidem in Israel*. Et Matth. XV-28: *O mulier, magna est rides tua, fiat tibi sicut vis*. Et Apoc. II-19: *Novi opera tua, et fidem, et charitatem tuam, et ministerium, et patientiam tuam, et ofera tua novissima plura prioribus*. – Denique nihil frequentius est quam ut fidei assensus obedientia nominetur, qua quis captivat intellectum in obsequium Dei revelantis. *Non omnes obediunt evangelio*, ait apostolus Rom. X-16. Et supra, I-5: *Per quem accepimus gratiam et apostolatum ad obediendum* (graece ad obedientiam) *fidei in omnibus gentibus*. Et Act. VI-7: *Multa etiam turba sacerdotum obediabat fidei*. Atqui obedientia in iis tantum habet locum, quae voluntarie facere possumus, et in nostra libertate sunt reposita fl).

Ratio etiam intrinseca est in aperto, et fluit ex praemissis de resolutione actus fidei. Nam assensus qui non est propter aliquam evidentiam, sed praecise propter auctoritatem sub formali ratione auctoritatis et secundum pondus auctoritatis, est assensus per se et immediate pendens ab imperio liberae voluntatis, et pro tanto per se atque immediate liber tam quoad exercitium quam quoad specificationem. – Primo inquam, est assensus pendens ad imperio liberae voluntatis. Nam etsi intellectus videat rationabile esse ut propter auctoritatis motivum assensus detur, nunquam tamen spontaneus erit ac necessarius iste assentiendi modus. Sane vero apprime conscimus nos acquiescere auctoritati volentes, et ita quidem ut non acquiescere, in sensu etiam composito considerationis formalis motivi, semper sit in potestate nostri arbitrii. Proinde assensus eiusmodi non potest

(1) Vide Iren. I. 4 c. haeres, c. 62; Clem. Alex. Stromat. I. 5, 1 August. Tract. 26 in Ioan. η. 2, et de Praedest. SS. c. -, n. ro, etc.

dici voluntarius voluntate pure concomitante, eo modo quo forsitan assensus voluntarius vel involuntarius improprie appellaretur ille, qui ex necessitate elicitus, adhuc tamen coniunctam sibi haberet voluntatis complacentiam vel displicentiam. Sed quisquis propter auctoritatem credit, libera voluntate credit, ita scilicet ut per ablativum hunc designetur omnino habitudo causae a qua intellectus adhaesio dependeat fl). – Deinde imperium liberi arbitrii (quod etiam dicitur pius voluntatis affectus), per se requiritur, et non per accidens tantum. Per se, inquam, seu quia fides est talis specie actus, sub tali motivo et formali ratione suum obiectum attingens. Minime vero per accidens tantum, quasi ad removendum prohibens, vel ad supplendum accidentali defectui motivi, sicut si motivum esset evidentia quaedam adhuc imperfecta, quae ad sui perfectionem demum perducta, nihil amplius relinqueret libertati. – Denique requiritur imperium liberi arbitrii, ut a quo immediate pendeat ipse fidei divinae actus, non autem mediate solum et remote, sicut cum sermo est v. g. de assensu conclusionis theologicae. Assensus enim conclusionis theologicae sequitur necessario ex praemissis, et non potest dici immediate, sed ad summum mediate liber, ea scilicet libertate quae in principiis admittendis exercetur. Nunc autem actum fidei nequaquam ad discursum revocatur, iuxta praedemonstrata in Thes. 16, § 2. Unde a primo ad ultimum, firma per omnia stat fidei nostrae libertas, quae ex solutione sequentium argumentorum in maiori adhuc luce reponetur.

Dices primo: *Fides daemonum habet idem specie motivum ac fides theologica de qua nunc loquimur, et sub eodem genere assensus quoad substantiam actus continetur, sicut constat ex testimonio Iacobi apostoli (II-19) aequiparantis eam cum fide hominis christiani sine operibus; quae tamen fides ex omnium consensu, imo ex ipsa doctrina Vaticani ubi supra, vera fides theologica est. Atqui fides daemonum non est libera, sed coacta. Ergo nec assensus fidei, nostrae liber est, saltem per se, et quantum est ex natura motivi*.

(i) Cf. S. Thom. Ia Parte, Q. 41, a. 2.

Respondeo : *M*χ. *niai.*, cuius falsitatem praeter alia nūlla, ostendit vel una haec consideratio : nimirum quod fides theologica ex ipsa ratione suae speciei est obsequium praestitum Deo, cum tamen daemones, utpote in malo obfirmati, cuiuslibet talis obsequii sint prorsus incapaces. Unde non propter divinam auctoritatem assentiuntur veritatibus fidei, sed pure propter evidentiam quam habent de vera earum attestatione. Quod signanter notavit S. Thomas, tum Q. 5, a. 2, tum de Verit. Q. 14, a. 9 ad 4 ^o dicens: «Credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus».

Ad rationem vero additam dico, fidem daemonum minime poni a Iacobo in eadem linea cum fide christianorum mortua seu informi. Testimonium enim apostoli sic habet : « Fides si non « habet opera, mortua est in semetipsa. Tu credis quoniam unus « est Deus; bene facis; et daemones credunt, et contremiscunt». Quasi diceret : Bene quidem facis credendo quoniam unus est Deus. Noli tamen in hac tua fide mortua securitatem habere, quia secundum quod mortua est, et non in finem charitatis relata, quamdam similitudinem prae se fert cum illa daemoniorum fide quae nedum securos eos faciat, causa est potius vehementis tremoris quo refugiunt eum quem certissimum et severissimum iudicem expectant. Hinc clavis intelligentiae est in ultimo verbo in quo vim facit Iacobus : *et contremiscunt*. Quippe comparatio est, non quoad speciem actus, sed quoad insufficientiam ad securitatis confidentiam generandam.

Dices secundo : *Fides quae pro motivo habet perfectam in attestante evidentiam, est fides non libera, sed necessaria, tametsi requirat determinationem voluntatis, iuxta ea quae praemissa sunt in introductione, ubi de diversis modis quibus ly credere vulgo accipitur. Ergo nihil obstat quominus idem dicatur de fide theologica quae auctoritati qua tali tamquam formali obiecto innititur.*

Respondeo: *Nego consequentiam* simpliciter et absolute, quia quidquid sit de necessitate vel ratione interventus voluntatis in fide priori modo dicta, id interim est per se atque immediate experimental! quoque evidentia notum : nimirum fidem qua as-

sentimur praecise propter auctoritatem alterius, esse semper et ex natura rei in potestate nostri liberi arbitrii sitam. Non igitur valet illatio argumenti, et quaecumque opinio admittatur quoad antecedens, nulla est conclusio, quia nulla connexio.

Iterum enim iterumque considerabis quod quisquis ab evidentia veritatis testimonii movetur, spontaneo intellectus assensu videt et iudicat esse adaequationem inter dictum et rem ; adeoque videt quod ipsi testimonio debet correspondere conforme obiectum. Hoc, inquam, videt, non credit. Proinde in hoc nulla est fides quocumque modo dicta, nullusque possibilis locus interventui voluntatis, si, uti supponitur, perfecta illa sit in attestante evidentia. Sed quia, ut iam dictum est, aliud est assentiri obiecto, attingendo illud secundum extrinsecam denominationem conformitatis cum dicto, aliud vero attingendo ipsum in suo esse intrinseco: si propter evidentiam rei prout et in quantum vestitae veraci attestatione, procedo ad affirmandam rem prout in se, tunc pono quemdam fidei actum de quo quaestio esse potest utrum requirat necne motionem voluntatis. Et dum alii alia opinantur, S. Thomas valde rationabiliter respondet affirmative, quamquam motionem hanc in casu perfectae evidentiae, puta in fide daemonum, minime liberam esse dicat, idque propter rationes assignatas in introductione § 2.

Verumtamen omnes facile intelligent, quaestionem hanc esse prorsus adiaphoram in praesenti, et quacumque solutione admissa, relinquere penitus intactum quidquid de fide theologica declaratum est ab initio usque nunc. Nisi quis nolit perspicere quomodo specificè differat assensus propter et secundum extrinsecam illam in attestante evidentiam, ab assensu propter et secundum pondus auctoritatis testificantis, quidquid nunc sit de evidentia seu certitudine, vel maiori vel minori, vel absoluta vel respectiva, sub qua haec ipsa auctoritas menti credentis sistitur et coram praesentatur. In hoc autem ultimo genere fidenter dico quod evidentissime excluditur omnis causa assensum necessitans.

Sequitur tandem ultima actus fidei proprietas, in summa quadam certitudine consistens. Porro generating loquendo, certitudo est firmitas applicationis ad obiectum intellectus quod est verum. Et omittendo nunc considerationes quae non essent huius-loci, loquendoque in concreto pro subiecta materia, dicendum est quod certitudo considerari potest tum ex parte actus credendi, tum ex parte hominis credentis. Ex parte quidem actus credendi, et sic consistit in firmitate conformitatis ad verum, a quo actus ille nequit omnino deficere, ut circa falsum aliquando versetur; sic certitudo est quam vocant *infallibilitatis*. Ex parte autem hominis credentis, et sic consistit in firmitate adhaesionis quae dubium ac formidinem excludat; sic certitudo est quae dicitur *indubitabilitatis*. Et utroque modo, ex communi et rata theologorum sententia, (nam in ea re non datur expressa Ecclesiae definitio^, excessus quidam certitudinis attribuitur fidei theologiae supra alios assensus naturales.

Primo igitur, certitudinem infallibilitatis competere vero actui fidei theologiae, (id est actui qui vere sit talis, et non existimate tantum), apparet manifeste ex hoc quod actus ille pro obiecto formali habet auctoritatem Dei revelantis quae ne de potentia quidem absoluta esse potest circa aliquid falsum; pro principio autem elicitivo habitum supernaturalem qui est similiter ad veritatem omnino determinatus. Unde Tridentinum, Sess. 6., cap. 9 dicit. « Cum nullus scire valeat certitudine fidei cui non «potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum». - Praeterea, praedictam certitudinem excedere omnem certitudinem in quibuslibet aliis naturalibus assensibus inventam, facile quoque constabit consideranti quod multo magis repugnat ut deficiat a vero assensus innixus verae Dei revelationi et elicitus ex principio gratiae, quam omnis cognitio ex naturali rationis lumine, et a fortiori ex humana fide exorta. Si igitur certitudo de qua nunc sermo, in indefectibilitate a vero est sita, sequitur actum fidei esse certiolem omni alio assensu naturali, quia magis in-

defectibilis, seu ex maiori necessitate conformis veritati. Et hucusque quidem de certitudine fidei *quoad se*.

Nunc de certitudine indubitabilitatis, quae est certitudo considerata *quoad nos*, duo sunt habenda prae oculis. Primo quidem quod haec certitudo dependet ab imperio voluntatis, et secundo quod debet proportionari ponderi motivi, id est, ponderi auctoritatis primae Veritatis. Quatenus dependet ab imperio voluntatis, excludit tantum formidinem ac dubium deliberatum sive voluntarium, quia intellectus non tenetur terminis propriis, et quantum est de se, cum cogitatione assentitur. Quatenus vero proportionatur ponderi auctoritatis primae Veritatis, excedere debet in firmitate appretiativa omnem alium assensum, qui utpote ad idem subiectivae certitudinis genus pertinens, in comparisonem venire possit. Proinde, « assensus fidei quoad certitudinem adhaesivam excedit excessu appretiationis intellectualis, omnes assensus naturales *dependentes a voluntate* » (1), ita ut ipso sui actus exercitio fidelis protestetur se paratum ad depouendum omne iudicium in potestate sui liberi arbitrii existens, potius quam ab assensu praestito rebus a Deo revelatis unquam resiliat.

Rem concludet S. Thomas, qui Quaest. 4, a. 8, sic habet: « Dicendum quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno « modo ex causa certitudinis, et sic dicitur certius (*certitudine* « *infallibilitatis*) illud quod habet certiolem causam, et hoc modo <fides est certior tribus praedictis, (videlicet tribus virtutibus « intellectualibus sapientiae, scientiae, et intellectus), quia fides « innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi « humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti, et sic dicitur esse certius (*certitudine indubitabilitatis*) « quod plenius consequitur intellectus hominis, et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, « non autem ea quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte <fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem di-

(i) Wirceburg., de Virt., n. 204.

« spositionem quae ex parte subiecti est, indicatur secundum < quid, inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt o certiora secundum quid, scilicet quoad nos ».

Demum, ad omnem removendam aequivocationem, rursus observabis quod alia est in actu fidei formalitas infallibilis veritatis, alia vero formalitas prudentis seu non temerariae adhaesionis. Item, quod hae duae formalitates a diversis principiis pendent: formalitas quidem infallibilis veritatis a principio tum obiectivo quod est vera et non pure existimata Dei revelatio, tum subiectivo quod est infusum a Deo lumen; formalitas vero prudentis et non temerariae adhaesionis, a iudicio credibilitatis cum omnibus suis fundamentis. Et quamvis istae duae formalitates sint inseparabiliter coniunctae in *vero* actu fidei theologicae, adhuc tamen formalitas prudentiae permanere potest se-juncta ab infallibilitate veritatis in actu fidei *existimato*. Quae si rite et ut par est perpenderis, perspicies omnino evidenter quomodo propria ipsiusmet fidei certitudo nequaquam dependeat a quantitate vel ratione certitudinis actuum qui iudicium credibilitatis fundant, ac per hoc *impellunt* ad credendum, non propter et secundum propria sibi motiva, sed propter et secundum pondus auctoritatis primae veritatis revelantis. Et hac de causa recte damnata est ab Innocentio XI sequens propositio: *Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium* (x).

Et de proprietatibus quidem actus fidei hactenus satis. Superest ut dicatur de eius necessitate, tam secundum se, quam quantum ad ea in quae debet explicite ferri.

THESIS XIX.

Actus fidei est pro adultis medium necessarium ad justificationem, et non tantum disiunctive in re vel in voto, sed omnino in re. Insuper eadem medii necessitate debet fides explicite ferri in duos fundamentales articulos ab

(1) Enchirid. n. 1036.

apostolo signatos Heb. XI-6, non autem, ut probabilius dicendum videtur, in mysteria Trinitatis et Incarnationis. Verum haec duo mysteria simul cum aliis quae in symbolo continentur, sunt ab omnibus necessitate saltem praecepti in Novo Testamento determinate cognoscenda, ac per hoc, explicite fide credenda.

§ i.

Ubi sermo est de actu fidei et necessitate eius ad justificationem, per se patet quod in considerationem venire non possunt infantes, vel quicumque eis aequiparantur, rationis usum nondum adepti. Hi enim cuiuslibet actus humani incapaces sunt et semper fuerunt, atque idcirco, sine ulla personali dispositione gratiam justificationis percipiunt in baptismi sacramento. Proinde quaestio restringitur ad solos adultos, quibus omnibus necessarium initium viarum salutis asseritur esse actualis fides, prout fert constans ac perpetua Ecclesiae doctrina et praedicatio. Cum autem aliqui theologi, ut providentiam Dei salvificam facilius explicarent, (aperiendo iustificationis ianuam iis etiam ad quos nusquam pervenisset verbum auditus evangelii), hanc ipsam doctrinam quodammodo emollire atque ad sensum improprium detorquere studuissent, imaginantes sufficientiam cuiusdam fidei late dictae ex testimonio creaturarum seu visibilis huius universi enarrantis gloriam Dei, statim fuerunt ab Innocentio XI reprobati damnatione sequentis propositionis: *Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad iustificationem sufficit*.

Porro assertio constat ex innumeris illis Scripturae locis, in quibus iustificatio a fide seu oeconomia fidei dependens ostenditur. Rom. I-17: *iustitia Dei in eo* (evangelio) *revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est: iustus autem ex fide vivit* (1).

(1) Sensus est: Vera iustitia qua quis coram Deo est iustus, in Evangelio, id est per Evangelii praedicationem nunc passim omnibus revelatur et clare annuntiatur; ea, inquam, iustitia quae non ex Lege, ut Iudaei putant, neque ex viribus naturae, ut Graeci, sed ex fide comparatur, et ex fide continuo nutriri, conservari, augeri et perfici debet. - Ita Estius in commentario epistolae ad Romanos.

Ibid. 111-20: *lustificans eum qui est ex fide lesu Christi... Arbitramui enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis... Quoniam quidem unus esi Deus qui iustificat circumcisionem ex fide, ei praeputium per fidem* Q). Ibid. IV-5: *Ei vero qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam* {fi. Rursus Galat. II-16: *Scientes quod non lustificatur homo ex operibus legis nisi per fidem lesu Christi, et nos in Christo lesu credimus ut iustificemur ex fide Christi, et non ex operibus legis*. Et Heb. XI-6; *Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit*. Et alia per multa sunt quae in eumdem sensum collineantia, brevitatis gratia praetermittuntur.

Nunc autem ex tam decretoriis auctoritatibus colligitur primo, non esse ullum medium perveniendi ad iustificationem, extra oeconomiam seu ordinem illum cuius fides basis est et fundamentum; ac per hoc, voluntariam ipsius fidei susceptionem esse pro adultis omnibus, (utpote propriis actibus suae ipsorum iustificationi cooperari debentibus), necessarium initium viae quae ad salutem et veram coram Deo iustitiam ducit. Sed voluntaria fidei susceptio nihil aliud est quam fides actualis. Est igitur actualis fides ad iustificationem adultorum necessaria, et quidem absoluta et indispensabili necessitate medii. – Colligitur secundo, fidem illam necessariam, non esse fidem in voto tantum, sed in re. Nam praeterquam quod medium funda-

(1) Sensus est: Cum omnium unus et idem sit Deus, unam quoque et eandem consequendae iustitiae rationem, scilicet ex fide sive per fidem, omnibus sine discrimine providit, tam Gentilibus quam Iudaeis. – Estius ubi supra.

(2) Liqueat apostolum intelligere *operantem*, non illum qui credidit aut ex fide operatur, sed qui operatur non credens in eum qui iustificat impium. Quare fides ad id genus operum non pertinet, sed iis opponitur. Porro fides qua quis credit in eum qui peccatorem iustificat, et ab eo iustitiam per Christum expectat, reputari dicitur ad iustitiam, quia fides vera iustitia est secundum inchoationem. Nam eiusmodi fides a peccatore concepta initium est iustitiae et renovationis eius, et quidem tale ex quo, velut semine, tota iustitia progerminet. – Estius, ibid.

mentale, cui caetera omnia superstruuntur, semper est in seipso incommutabiliter requisitum, tergiversationem omnem excludit apostolus, ubi pronuntians impossibile esse sine fide placere Deo, ea subiungit quae fidei in voto nequaquam adaptari possunt. Quippe fidem sine qua nemo unquam testimonium iustitiae consequi potuit, eam esse asserit quae versatur circa duos articulos diserte et specificè assignatos. At fides in voto, seu simplex praeparatio animi ad recipiendum quidquid a Deo forte fuit revelatum, nullum determinatum obiectum habere potest, ut constat. Non igitur disjunctive in re vel in voto, sed omnino in re necessarius est fidei actus, iuxta illud Tridentini Sess. 6, cap. 8: « Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis «justificationis; sine qua impossibile est placere Deo, et ad fidiorum eius consortium pervenire». Et non dicit Concilium: *sine qua aut eius voto*, sicut alias loqui consuevit cum de necessitate sacramentorum tractat, Sess. 7, cap. 4, et iterum Sess. 6, cap. 4. – Colligitur denique tertio, nullam aliam fidem in ratione necessarij medij admitti posse, praeter fidem stricte ac proprie dictam, quae positivae Dei revelationi innititur. Nulla enim alia in evangelio annuntiatur, nulli alii accommodari possunt allatae superius auctoritates, nullam aliam novit apostolus cum Rom. X-14 ait: *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?... Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*.

Accedit et ratio ex natura rei. Nam ordo supernaturalis in quadam societate creaturae rationalis cum Deo consistit, ut dictum est in superioribus, et clare indicat Joannes in prima sua epistola dicens: « Annuntiamus vobis vitam aeternam quae erat «apud Patrem et apparuit nobis..., ut societas nostra sit cum « Patre et cum Filio eius Iesu Christo ». Insuper, societas praesentis vitae rationem habet praeparationis ad societatem perfectam et consummatam futurae gloriae, quando videbimus eum sicuti est. Itaque vocatur homo ad societatem Dei, in qua particeps primum factus divinae naturae per gratiam, postmodum admittatur ad secretissimum illud penetrale ubi vivit Deus vitam suam, in se et ex se beatissimus. Videndum proinde, quid ad

initiandam huiusmodi societatem ex parte Dei requiratur, quid vero ex parte nostra, Et illud quidem quod praestare debebit homo, divina aspirante et adiuvante gratia, ut ad praedictum ordinem societatis cum Deo incipiat primo transferri, primum quoque ac necessarium fundamentum totius aedificii salutis iure meritoque appellabitur. Atqui ex parte Dei societas primo initiatur per locutionem eius ad nos. Quippe communicatio divina quae vere socialis et dicatur et sit, nisi ab alloquio seu positiva revelatione sumat exordium, et quidem a revelatione quae nos instruat ad tendendum in divinam fruitionem, profecto non intelligitur. Restat ergo ut ex parte hominis, sub praeveniente et coopérante gratia, primum omnium requiratur voluntaria verbi revelati receptio, per quam et *credat Deo* habenti nobiscum communicationem locutionis, et *credat Deum* sese nobis supernaturalis beatitudinis obiectum proponentem (*). Ex quo statim apparet quam vere dicatur fides theologica fundamentum et radix omnis iustificationis. Quod non est sic intelligendum, quasi ante fidem, in infidelibus quoque negativis, nullus esse possit actus intrinsece supernaturalis, sed magis hoc sensu, quod per fidem incipiunt dispositiones directe ad iustificationem conducentes: quatenus per illam primo incipit homo sese positive convertere ad auctorem suae iustificationis reduplicative in quantum auctor iustificationis est. Cum hoc tamen stat quod ante propositionem vel conceptionem fidei possint esse actus ex gratia elicit, per quos qualitercumque disponatur infidelis ad ipsum fidei donum

(i) Eadem fere rationem proponit S. Thomas art. 3, sub similitudine discipuli addiscentis a magistro: « Ultima béatitude hominis consistit in quadam supernaturali visione, ad quam quidem visionem « homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo docente, secundum illud Ioan. 6: *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me*. Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, « sed successive secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam Philosophus dicit quod oportet addiscentem credere. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur quod credat Deo tamquam discipulus magistro docente ».

impetrandum et consequendum. Simile enim est cum domus aedificatur, nam proprie loquendo, tunc tantum incipit aedificatio, cum ponitur fundamentum, quamvis positionem fundamenti praecedant quaedam opera anteparaepratoria, sicut adaequare solum, fodere terram, et alia huiusmodi.

His igitur de actualis fidei necessitate dictis, iam quaeritur quatenam veritates revelatae debeant eadem medii necessitate explicite cognosci, ac per hoc explicite credi.

Porro apud omnes constat, has veritates esse saltem illas duas quas recenset apostolus in saepe laudato testimonio, Heb. XI-6: nimirum quod sit Deus supra naturae ordinem nobiscum communicans, et quod habeat providentiam de mediis quibus ad beatam eius societatem possimus pervenire (1). Et ad hoc asserendum, praeter auctoritatem Scripturae, cogit etiam ratio theologica. Nisi enim haec duo explicite cognoscantur ac credantur, (et non dico secundum expolitum illum conceptum supernaturalis ordinis qui theologis proprius est, sed tamen sub conceptu confuso familiaris cuiusdam cum Deo coniunctionis), nulla est in mente humana ultimi finis praeconceptio, nulla quoque possibilitas eliciendi sive actum spei qui in omni iustificatione requiritur, sive actum charitatis, id est veri amoris amicitiae erga Deum, qui extra sacramentum sola proxima est ad iustificationem dispositio (2).

(1) Cf. propositionem 22 inter damnatas ab Innocentio XI. Enchirid. Denzinger-Banwart, n. 1172.

(2) Hinc rursus apparet omnino explodenda sufficientia fidei late dictae ex testimonio creaturarum, quae non solum formali obiecto differt a fide theologica, uti in terminis evidens est, (comprehenditur enim in ordine cognitionis scientificae qua ex effectibus innotescit causa); verum etiam distat toto caelo quoad ipsum materiale obiectum, ab illa fide quam in accedente ad Deum requirit apostolus. Eiusmodi enim late dicta fides necessario sistit in notione Dei invisibilis qui lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec naturaliter vi-

Nunc autem utrum duobus praedictis annumeranda etiam sint mysteria Trinitatis et Incarnationis, controversia est inter theologos, in verbis forte magis consistens quam in re ipsa. Quidquid sit, non videtur admittenda necessitas medii, cum ad conversionem in Deum finem supernaturalem absolute sufficiens sit notitia explicita duorum articulorum fundamentalium. - Accedit quod media quae non sunt positivae institutionis, et per votum suppleri nequeunt, semper eadem fuerunt omni tempore et pro omnibus hominibus. Sed in veteri testamento non exigebatur ab omnibus explicita fides horum mysteriorum quae nondum erant sat clare propalata: unde communiter auctores dicunt quod a solis maioribus habebatur. - Denique non obstant textus Scripturae in quibus sermo est de absoluta necessitate fidei Christi, seu fidei in Christum, quia quacumque hypothese facta, supernaturalis fides in praesenti ordine providentiae semper erit fides Christi et fides in Christum, quatenus semper ex meritis Christi datur, et semper habet pro obiecto Christum ut principaliter inclusum in viis illis a Deo praeparatis, quas utique credit quisquis fide explicita tenet quod Deus *inquirentibus se remunerator sii*. Caeterum quaestio ista non tanti momenti est, et in ordine factorum vix ac ne vix quidem applicationem habet, quandoquidem aegre admodum contingere poterit post promulgatum Evangelium, ut in notitiam alicuius perveniat revelatio divina quoad fundamentales articulos, et non quoad mysterium Christi redemptoris in quo ipsi fundamentales articuli suam concretam expressionem habent. Ideo non oportet in his diutius insistere.

dere potest; itemque in notione providentiae mediorum quae ad naturalem finem ducant, non autem ad remunerationem illam quae fideli cliva tali sola proponitur. Omnibus ergo modis impossibile est ut inhiat conversionem ad Deum finem supernaturalem. Unde indispensabiliter requiritur fides ex auditu, id est ex propositione divinae revelationis, sive ordinario et regulari modo facta per praedicatorem evangelii, sive etiam modo extraordinario per Deum interius inspirantem.

At non sola media absolute ad finem necessaria sub praecepto cadunt, et non sequitur ex dictis, catechesim expleri duobus propositionibus de quibus praecedens sermo fuit. Unde ab Innocentio XI damnata est haec assertio: *Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem, nesciat mysterium Sanctissimae Trinitatis et Incarnationis Domini nostri Iesu Christi* 'v.

Constat itaque apud omnes, necessarium esse necessitate praecepti, explicite cognoscere et credere ea quae continentur in symbolo ab apostolis condito ut cunctis christianis esset tenendae fidei summa. De quo quidem symbolo haec eleganter tradit S. Thomas, Q. 1, a. 8: «Illa per se pertinent ad fidem, « quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducimur ad vitam aeternam. Duo autem nobis videnda proponuntur, scilicet occultum divinitatis cuius visio nos beatos facit, et mysterium humanitatis Christi per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur ad Rom. V. Unde dicitur Ioan. XVII-1 : *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum*. Et ideo prima distinctio credibilium est quod quaedam pertinent ad maiestatem divinitatis, quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est *pietatis sacramentum*, ut dicitur 1 Tim, IV. - Circa maiestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem unitas divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus. Secundo trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas. Tertio vero proponuntur nobis opera divinitatis propria, quorum primum pertinet ad esse naturae, et sic proponitur nobis articulus creationis ; secundum vero pertinet ad esse gratiae, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctifica-

(i) Enchirid. n. 1214.

* tionem humanam; tertium vero pertinet ad esse gloriae, et sic « proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et < de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad divinitatem « pertinentes. – Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli, quorum primus est de incarnatione sive de « conceptione Christi, secundus de nativitate eius ex Virgine, tertius de passione eius et morte et sepultura, quartus de descensu « ad inferos, quintus de resurrectione, sextus de ascensione, septimus de adventu ad iudicandum, et sic in universum sunt « quatuordecim ».

Praeter haec, debent quoque explicite credi nonnulla quae nonnisi implicite sunt in articulo de sanctificatione humana, ut puta sacramenta, sacrificium Novae Legis, et quaecumque deum requiruntur ad vitam christianam secundum communem fidelium statum. « Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite < credere, secundum quod convenit statui et officio unius < cuiusque » (1). De caetero consulendi et videndi sunt in hac parte auctores theologiae moralis.

QUAEST. IV-IX.

DE HABITU FIDEI

Deinde considerandum est de habitu fidei, iis interim omis- sis quae iam in praecedentibus sufficienter declarata fuerunt. Et primo de habitu ipso (Quaest. 4). Secundo de habentibus eum (Quaest. 5). Tertio de causa et effectibus eius (Qq. 6-7). Quarto de donis quae ei correspondent (Qq. 8-9).

THESIS XX.

Fidei habitus totus in intellectu est sicut in subiecto, et quamvis in statu perfecto virtutis non sit nisi charitate

(1) S. Thom., Q. 2, a. 7, in corp.

formatus, tenendum omnino quod fides formata et fides informis nequaquam differunt intrinsece, sed sunt quoad essentiam unum plane atque idem.

§ i-

Hic prima inquisitio est de subiecto habitus fidei. Porro, cum credere sit quoddam assentire, et omne assentire sit immediate atque elicitive ab intellectu, liquet quod proprium principium actus credendi debet omnino in intellectu reponi. Proprium autem principium actus credendi nihil aliud est quam habitus fidei. Ergo a primo ad ultimum, necesse est ut habitus in intellectu sit.

At vero, ad fidei assensum requiritur imperium voluntatis quod dici solet pius credulitatis affectus, et ideo statim suboritur altera quaestio, utrum praeter habitum quo perficitur intellectus, adhuc requiratur alius specialis habitus in voluntate. Specialem habitum dico, cuius exclusivum munus esset imperare fidei actum, quique habitui in intellectu exsistenti tanquam individuus satellites annecteretur. Affirmant aliqui, negant alii, inter quos, omnes quos vidi theologi de schola S. Thomae. Et horum sententia, sicut longe communior, ita et videtur esse rationabilior.

Re enim vera, infusi habitus non dantur nisi ad actus perfectos in quantum huiusmodi. Est autem duplex perfectio in actu fidei attendenda. Prima est quae ei competit *in ratione assensus*, prout scilicet consideratur secundum suam nudam essentiam. Alia est quae ei competit *in ratione actus virtuosus*, prout consideratur secundum esse relatum ad ultimum finem, unde accipit ultimum bonitatis complementum. Ad priorem ergo perfectionem non requiritur supernaturalis qualitas inhaerens voluntati, cum a voluntate ipse actus elicitive non procedat, sed sufficit elevatio transiens per actualem gratiam, quae tamen in eo qui fidem informem habet, ipsi habitui connaturaliter deberi dicenda est. Ad posteriorem vero perfectionem requiritur quidem supernaturalis habitus in voluntate, sed nullus alius praeter habitum charitatis, qui sufficit ad imperandum simul et formandum fidei actum, non secus ac omnium aliarum actus virtutum, praesertim

cum apostolus dicat Gal. V-6: *Fides quae per charitatem operatur*, id est fides per charitatem mota et ad actum applicata. Non ergo locus est habitui illi innominato quem fingit Suarez, quia ubi adest charitas, plenissime perficitur voluntas ad pium credulitatis affectum; ubi autem sola est fides informis, non oportet ut ab aliquo habitu praedictus exoriatur affectus.

§ 2.

Caetera ad praesentem thesim attinentia sunt de comparisonem fidei informis ad fidem formatam, et omnia consequuntur ex praeiactis ab initio principiis. Quo enim modo et sensu charitas dicenda sit forma fidei, declaratum est in propositione quinta 0), et ex ibi dictis facile intelliges duo esse quoad fidem informem tenenda. Primo quidem, quod fides informis non est dicenda virtus simpliciter, sed secundum quid tantum, id est non in perfecto statu virtutis. Praeterea vero, quod minime differt secundum essentiam a fide formata. Unde statim colligitur quod fides eadem numero manens potest de formata fieri informis, sicut cum iustus excidit e statu iustitiae peccando mortaliter, vel e converso, de infirmi fieri formata, sicut cum fidelis peccator iterum ad iustificationis gratiam reparatur. Colligitur deinde, fidem informem esse vere donum Dei, prout expresse definitum est in Vaticano, Sess. 3, cap. 3. (1), et S. Thomas (Quaest. 6, a. 2) sequenti discursu declarat: « Informitas privatio quaedam est. Est autem considerandum quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei iam habenti propriam speciem. Sicut privatio debilitatis commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius aegritudinis; tenebrositas autem non est de ratione ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cum assignatur causa ali-

(1) Supra, pag. 133 et 144.

(2) « Fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam... etc. ».

« cuius rei, intelligitur assignari causa eius secundum quod in
« propria specie existit, ideo quod non est causa privationis, non
« potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio sicut
« existens de ratione speciei illius. Non enim potest dici causa
« aegritudinis, quod non est causa distemperantiae humorum;
« potest tamen dici aliquid esse causa diaphani, quamvis non
« sit causa obscuritatis quae non est de ratione speciei ipsius
« diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum
« cuiusdam exterioris formae (id est charitatis). Et ideo illud est
« causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictae.
« Hoc autem est Deus. Unde relinquitur quod fides informis sit
« donum Dei ». Vide etiam Tridentinum, Sess. 6, can. 28.

THESIS XXI.

Habitus fidei secundum participationem subiecti potest esse maior in uno, et minor in altero. Sed secundum comprehensionem obiecti, aequaliter se extendit in omnibus habentibus eum ad omnia a Deo revelata, ita ut prorsus impossibile sit quod discredens unum articulum, habeat fidem informem de caeteris.

« Deinde, inquit S. Thomas in prooemio Quaest. 5. considerandum est de habentibus fidem, et circa hoc quaerentur quatuor. Primo utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. Secundo utrum daemones habeant fidem. Tertio utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis. Quarto utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem ». Sed quoniam de fide angelorum et daemonum iam dictum est superioribus, solum superest inquirendum de duobus aliis quae in thesi explicite posita sunt.

Et quoad primum nulla est in possibilis ratio dubitandi. Quamvis enim fides semper adhaereat obiecto suo super omnia appetitive, adhuc suscipit gradus maiores et maiores in infinitum

quantum ad intensitatem. Unde apostoli dicebant Christo: *Adauge nobis fidei*. Et Ecclesia in quadam collecta sic orat: *Omnipotens sempiterna Deus, da nobis fidei, spei, et charitatis augmentum*. Hic igitur applicanda veniunt quaecumque de inaequalitate virtutum in diversis subiectis alias fuerunt declarata. Neque enim specialis in hoc puncto conditionis est fides.

A: si fides secundum perfectionem intensivam potest esse maior in uno, et minor in altero, id amplius verum non est quantum ad perfectionem extensivam; et ideo, « in haeretico discre-
dente unum articulum fidei non manet fides neque formata
« neque informis », ait S. Thomas art. 3. Ratio est quia qui vel unum articulum scienter discredet, reiicit quoad hunc articulum, auctoritatem Dei revelantis sufficienter sibi propositam. Atqui auctoritas Dei non potest in uno puncto reiici, et in alio adhuc vere recipi, eo quod semper et quoad omnia, unius eiusdemque indivisibilis ponderis est. Ergo quisquis in uno eam reiicit, eo ipso convincitur non vere et realiter ei in caeteris adhaerere, ac per hoc, non habere de caeteris plus quam opinionem quamdam secundum propriam voluntatem sub titulo colorato divinae revelationis.

Nec dicas quod possum fide humana credere homini dicenti unum, et non credere eidem dicenti aliud. Disparitas enim est quia, ut supra dictum est, auctoritas humana non in omnibus indiscriminatim valet, cum possit aliquis instrui habitu scientiae in quodam particulari scibilium ordine, extra quem ad auctoritatis praeeminentiam iure meritoque non admittitur. At si quis discredet unum dictum Titii in ea materia in qua Titius auctoritate pollet, ex hoc ipso ostenderet se non credere alia quaecumque propter solum pondus auctoritatis eius, et tunc utique valeret paritas cum eo qui discredet vel unum punctum sufficienter sibi propositum ut a Deo revelatum.

Neque etiam recte concluderes si diceres posse quempiam esse obedientem circa quaedam mandata, et non circa alia, ergo et habere fidem circa quosdam articulos, et non circa alios. Ratio est quia formale obiectum obedientiae non est ipsa auctoritas in iubendo, sicut formale fidei obiectum ipsa est auctoritas in di-

cendo. Non enim quisquis praeceptum transgreditur, auctoritatem reiicit praecipientis, sed ea etiam agnita, renuit regulam agendi accipere mandatum superioris.

Adhuc non valet comparatio cum conclusionibus scientiae, quarum una potest cognosci, alia ignorata. Etenim « in diversis
« conclusionibus unius scientiae sunt diversa media per quae pro-
« bantur, quorum unum potest cognosci sine alio, et ideo homo
« potest scire quasdam conclusiones unius scientiae, ignoratis
« aliis. Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum
« medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis
« in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane.
« Et ideo qui ab hoc medio deficit, totaliter fide caret ».

Denique nullum trahitur argumentum ex hoc quod apostoli in triduo mortis Christi visi fuerint discredere plura sibi a Domino praecedenter tradita, tametsi non possint dici amisisse fidem. Ratio est quia non discredabant pertinaciter, id est actu plene deliberato, prout requiritur ad mortale infidelitatis peccatum. Sed inopinatum scandalum crucis in tantam eos conturbationem coniecerat, ut pro tempore abstulerit sufficientiam advertendae. Sic igitur a primo ad ultimum, firmiter tenendum est quod quisquis sciens et prudens discredet unum articulum, nequaquam habere potest fidem etiam informem de aliis.

THESIS XXII.

Fides est virtus per se infusa, cui pro effectu recte assignatur purificatio cordis.

In duabus sequentibus quaestionibus tractat S. Thomas de causa et effectibus fidei. Quantum ad causam, processus eius est huiusmodi: Ad assensum in ea quae sunt fidei, duplex causa
■considerari potest, una exterior, et alia interior, Causa exterior non est sufficiens, quia videntium unum et idem miraculum, et audientium unam eandemque praedicationem, quidam credunt, quidam vero non credunt. Oportet igitur adiungere aliam causam interiorem. Haec autem causa interior est quidem liberum ho-

minis arbitrium, non tamen solum, ut Pelagiam dicebant. Ratio est quia obiectum fidei est obiectum supernaturale, utpote per divinam revelationem (quae est naturae indebita) constitutum, et ex propria conditione sua ad finem vitae aeternae habitudinem dicens. Sequitur ergo quod non possit *mado proportionate* attingi nisi per vires gratiae, et ideo necesse est ut habituale principium perfecti actus fidei divinae sit habitus entitative supernaturalis, seu virtus per se infusa a Deo.

Quantum ad purificationis effectum affert primo S. Thomas auctoritatem Act. XV-9 : *Fidepurificans corda eorum*. Tum subdit: « Impuritas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur; non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis, et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subiicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum; in quo quidem motu primum principium est fides. *Accedentem enim ad Deum oportet credere*, ut dicitur Heb. XI-6. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris; quae si perficiatur per charitatem formata, perfectam purificationem causât ».

Nota. – Ultima consideratio est apud S. Thomam de dono intellectus quod respondet virtuti fidei. Porro ex dictis supra de donis in genere, revocabis in memoriam quomodo donum intellectus ordinetur ad penetrationem veritatum revelatarum sub suggestionem Spiritus Sancti. In quo quidem unum declarandum restat: quomodo scilicet eiusmodi penetratio intactam relinquat propriam rationem *argumenti non apparentium*, et non ea demum sit quae simul cum fide in eodem componi nequit. « Duplicititer dici possumus aliqua intelligere, inquit S. Thomas Q. 8, a. 2. Uno modo perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enunciabilis intellecti secundum quod in se est. Alio modo contingit

intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent, veritati non contrariantur, in quantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent, non est recedendum ab his quae sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt ». Sicut ergo fidei obscuritas non aufert quin intelligamus terminos enunciabilis revelati, vel consequentias quae ex eo fluunt, ita profecto non excludit dona quibus per Spiritum Sanctum intimius penetremus mirabilia revelatae doctrinae, et rectum iudicium de omnibus iuxta eius principia consequamur. Quin imo haec dona debentur fidei per charitatem formatae, tanquam quidam eius effectus seu dependentia, uti suo loco explicatum est, Thesi 7, § 2.

QUAEST. X-XVI.

DE VITIIS FIDEI OPPOSITIS

ET DE PRAECEPTIS AD HANC VIRTUTEM PERTINENTIBUS

Superest denique considerandum, primo de peccato quo virtus fidei destruitur, secundo de peccatis aliis quae ad illud plus minusve accedunt, tertio de amplitudine obligationis qua obstringuntur fideles catholici erga Ecclesiam custodem et magistrum authenticam verbi revelati.

THESIS XXIII.

Virtuti fidei absolute opponitur infidelitas, quae si in homine baptizato sit respectu dogmatum in manifesta Ecclesiae praedicatione iam existentium, speciali nomine haeresis nuncupatur.

Hic sermo est de peccato quod opponitur fidei secundum suum primum ac principale actum consideratae, et amissionem habitus infusi secum necessario trahit, videlicet de peccato

quo quis deliberate discredat, vel absolute dissentiendo vel deliberate dubitando, quidquid sibi sufficienter proponitur tanquam divinitus revelatum (1). Dicitur autem vel infidelitas vel haeresis; quae quidem vocabula penitus synonyma non sunt. Nam etsi omnis haeresis sit infidelitas, non tamen e converso omnis infidelitas haeresis est. Quid ergo addat haeresis supra infidelitatem in communi, paucis declarandum est.

Iuxta etvmon vocis et cohaerentem totius traditionis sensum, haereticus ille proprie dicitur, qui post susceptam in baptismatis sacramento christianitatem, non accipit ab Ecclesiae magisterio regulam credendorum, sed aliunde *eligit* sibi normam sentiendi de rebus fidei et doctrina Christi: sive alios sequatur religionis doctores et magistros, sive inhaereat principio liberi examinis, omnimodam rationis individualis independentiam profitendo, sive demum discredat etiam unum solum ex articulis qui ab Ecclesia tanquam fidei dogmata proponuntur. Hinc ergo apparet quid discriminis sit inter infidelitatem in communi, et haeresim. Nam primo, infidelitas in communi potest esse in quocumque homine usum rationis habente; haeresis autem non est nisi in eo qui accepit fidei sacramentum, id est baptismalem characterem (2). Praeterea ratio infidelitatis communiter dictae

(r) Hic nota quod habet annotator in primum schema Constitutionis Vaticanae de doctrina catholica, Collect. Lac. Torn. 7, pag. 531: «Vetatur sub reatu damnationis aeternae, sicut negatio, ita dubium de-
« liberatum circa veritatem quamcumque revelatam sufficienter propo-
« sitam. Neque vero, ut aliqui nunc falsissime et periculosissime dicunt,
« peccatum contra fidem in eo solummodo est, quod admissio facto re-
« velationis, Deo non credatur, et ipse mendacii accusetur, cuiusmodi
« monstrum inter homines vix occurrit. Sed infidelitas quae damnatur
« etiam illa est, qua, dum veritas tanquam revelata sufficienter propo-
« sita est, illa revelata esse negatur, et ita fides in hac hypothesi propo-
« sitionis sufficientis debita non praestatur. Hanc enim subiectionem ra-
« tionalis creaturae et captivitatem omnis intellectus, infinita maiestas,
« veritas, et sapientia, hoc est auctoritas Dei loquentis postulat».

(2) De haeresi dicit S. Thomas, 2-2, Quaest. XI, a. 1: «A rectitudine fidei Christianae dupliciter quis potest deviare. Uno modo, quia
« ipse Christo non vult assentire, et hic habet malam voluntatem circa
« ipsum finem, et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et

absolvitur per hoc quod quis discredat revelatum a Deo, utcumque sufficienter propositum; ratio vero haeresis determinate addit recessum a sociali magisterio quod fuit divinitus constitutum ut esset in coetu Christianorum organum authenticum ad proponendum revelationem. Proinde infidelitas in communi opponitur fidei divinae, praescindendo a quacumque speciali conditione; haeresis vero opponitur eidem fidei prout peculiari modo esse debet in christiano sub regimine et dependentia illius auctoritatis, cuius est vice Dei societatem credentium gubernare.

Dividuntur autem haeretici in formales et materiales. Formales illi sunt, quibus Ecclesiae auctoritas est sufficienter nota. Materiales vero, qui invincibili ignorantia circa ipsam Ecclesiam laborantes, bona fide eligunt aliam regulam directricem. Materialibus igitur haeticis non imputatur haeresis ad peccatum, imo nec necessario deest supernaturalis illa fides quae totius iustificationis initium est et radix. Forte enim credunt explicite principales articulos, caeteros vero non explicite, sed implicite in voluntate adhaerendi iis omnibus quae sunt a Deo revelata. Proinde adhuc possunt pertinere voto ad Ecclesiae corpus, et alias habere conditiones requisitas ad salutem. Nihilominus, quod attinet ad realem incorporationem in visibili Ecclesia Christi, nullum ponendum est discrimen inter formales vel materiales haere-

«Iudaeornm. Alio modo per hoc quod intendit quidem Christo assen-
« tire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eli-
« git ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens
« suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui
« fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt». Super quo
dubium occurrit novitiorum, ait Caietanus in Commentario, quia non videtur verum quod haeresis constituatur per hoc quod supposita adhaesione ad Christum, erretur in his quae sunt dicta ab ipso, quoniam contingit Christianum recedere a fide ipsius Christi, et totam revelationem respuere. Talis est haereticus, et tamen non supponit voluntatem Christo assentiendi. Sed ad hoc dicitur quod assentire Christo contingit dupliciter, scilicet actu mentis, vel professione characteris Christiani. Ad haeresim licet saepe concurrere videatur primum, non tamen est de ratione eius, sed sufficit secundum, scilicet quod caractere fidei in baptismo suscepto Christum profiteatur».

ticos, omnia sane intelligendo iuxta mox declaratam haeresis materialis notionem, quae etiam sola est propria et genuina. Nam si per materiale haereticum intelligeres eum qui profitens se in rebus fidei a magisterio Ecclesiae pendere, adhuc tamen negat aliquid definitum ab Ecclesia, quia nescit fuisse definitum, aut bona fide errat circa definitionis sensum, sic profecto absurdum esset ponere haereticos materiales extra verae Ecclesiae corpus, sed sic etiam omnino perverteretur legitima vocis acceptio. Nam tunc tantum peccatum materiale esse dicitur, quando materialiter ponuntur ea quae sunt de ratione talis peccati, seclusa advertentia aut deliberata voluntate. Nunc autem de ratione haereseos est recessus a regula ecclesiastici magisterii, qui in casu nullus est, cum sit simplex error facti circa id quod regula dictat. Et ideo, ne materialiter quidem haeresi locus esse potest.

THESIS XXIV.

Quamvis habitus fidei nonnisi per haereseos vel infidelitatis peccatum destruat, adhuc tamen contra praecepta ad hanc virtutem pertinentia graviter peccat quisquis voluntarie se coniicit in periculum recedendi a fidei firmitate, praesertim per indebitam lectionem librorum prohibitorum. Item quisquis refragatur definitionibus Ecclesiae in materiis non revelatis, sed solum cum revelatione connexis, utputa retinendo propositiones seu doctrinas quae tamquam ad haereticam pravitatem plus minusve accedentes, in iisdem decretis fuerunt confixae.

In propositione praecedenti dictum est de peccato quod infusae virtuti fidei ita contrarie opponitur, ut amissionem eius secum trahat. Consistit autem in discredendo revelata sufficienter proposita, quod fit dupliciter: vel per voluntarium dissensum, vel per deliberatam dubitationem, nam hoc etiam modo ponitur

actus contrarius fidei divinae de cuius essentiali ratione est firmitas indubitabilitatis

At vero unaquaeque virtus non id tantum prohibet quo destruitur, sed etiam quo in discrimen adducitur. Fides autem duplici potissimum modo in discrimen venit. Primo quidem per auscultationem sophismatum et omnis generis suggestionum quae contra eam sunt. Deinde vero per admissionem doctrinarum quae nexu logico cum eius negatione cohaerent, vel certe huic negationi viam plus minusve directam parant, et hac de causa fuerunt per infallibilem verbi revelati magistratam authentico iudicio confixae.

Est ergo grave peccatum contra fidem, indebita lectio librorum prohibitorum. Quo in genere prae primis veniunt libri apostatarum et haereticorum haeresim propugnantes, necnon et alii quilibet per apostolicas litteras nominatim damnati (2). Ve-

(1) Satis igitur est dissentire vel dubitare actu plene deliberato. Et hic quidem non abs re erit referre quod habet Caietanus in 2-2, Q. 11, a. 2, circa pertinaciam quae communiter ponitur in definitione haereseos, ne forte conditionem hanc perperam interpreteris. «Pertinacia,» inquit, quae ponitur de ratione haereseos, non importat obdurationem «seu obstinationem, ut distinguitur contra infirmitatem, passionem, et •«transitorium consensum, sicut dicimus aliquem fornicari ex passione,» vel ex cholera consensisse in malum aliquod, et non pertinaciter. Sed «sumitur pertinacia, ut aequivalet vero consensui, praesupposita notitia «quod sit error, et quod sit in fide. Sive enim ex passione, sive ex quacumque alia causa perveniatur ad verum consensum in assensum propositionis contrariae fidei, cum cognitione quod sit contraria fidei, vera «haeresis incurritur a Christiano. Nam talis vere pertinax pro tunc est. «Si quis autem minus perspicax de hac doctrina dubitat, animadvertat «quod fides et infidelitas sunt contraria, et quod quemadmodum illa «perficitur assensu intellectus ex consensu voluntatis, ita ista perficitur «in dissensu intellectus ex consensu voluntatis, et clare videbit quod «consentiens non solum opinioni contrariae fidei, sed etiam dubio de «certa propositione fidei, cognito quod certo spectat ad fidem, est infidelis et consequenter haereticus si erat Christianus. Nihil enim est in «genere nisi mediante specie».

(2) In excommunicationem Sedi apostolicae speciali modo reservatam ipso facto incurrunt editores librorum apostatarum, haereticorum et schismaticorum, qui apostasiam, haeresim, schisma propugnant;

niunt deinde libri in *Indice* singillatim descripti, vel in regulis eius generalibus comprehensi. Neque in sola lege ecclesiastica gravitas huius peccati fundatur, sed etiam et per prius, in ipso iure divino naturali, supposita semel elevatione ad supernaturalem statum cuius basis est fides. Hic enim meminisse oportet quod *habemus thesaurum istum in vasis fictilibus*. Solida sane, imo solidissima in se fidei doctrina, quae in aeternum manet supra petram auctoritatis divinae fundata; quam ne tantillum quidem movere unquam poterunt vana et sophistica hominum argumenta. At non agitur, ut patet, de fidei doctrina quoad se, sed quoad nos, id est ut a nobis possessa, et a nobis retinenda in vase illo fragili et vere fictili quod est intellectus humanus, deceptioni quidem adeo obnoxius, in errorem adeo proclivis, in suprasensibilibus adeo caligans, in apparentias quaslibet adeo praeceps, ut dicere non dubitaverit Augustinus scribens ad Manichaeos: «Illi in vos saeviant, qui nesciunt quam
« difficile caveantur errores. Illi in vos saeviant, qui nesciunt
« quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piaie mentis
* serenitate superare. Illi in vos saeviant qui nesciunt cum quanta
† difficultate sanetur oculus interioris hominis ut possit intueri
solem suum... Ego autem qui diu multumque iactatus tandem
! respicere potui quid sit illa sinceritas quae sine inanis fabulae
narratione percipitur; qui vanas imaginationes animi mei variis
« opinionibus erroribusque collectas vix miser merui Domino opi-
tulante convincere; qui me ad detergendam caliginem mentis
« tam tarde clementissimo medico vocanti blandientique subieci;
« qui denique omnia illa figmenta quae vos diuturna consuetu-
« dine implicatos et constrictos tenent, et quaesivi curiose, et at-
* tente audivi, et temere credidi, et instanter quibus potui per-
« suasi, et adversus alios pertinaciter animoseque defendi, saevire
◁ in vos omnino non possum, quos sicut meipsum illo tempore,
« ita nunc debeo sustinere, et tanta patientia vobiscum agere,

itemque eosdem libros aliosve per apostolicas litteras nominatim prohibitos defendentes aut scienter sine debita licentia legentes vel retinentes, (Codex I. C. can. 2318).

«quanta mecum egerunt proximi mei, cum in vestro dogmate
«rabiosus et caecus errarem > (*). Haec Augustinus semetipsum in exemplum adducens. Quid ergo de eis qui longe longeque minoris ingenii, se sponte coniiciunt in *altitudines Satanae* 12), et telis diabolicae sophisticationis inermes se offerunt!

Est quoque grave peccatum contra fidem, retinere propositiones ab Ecclesia infra haeresis notam censuratas. Id probant in primis quaecumque suo loco exponi solent de infallibili auctoritate a Christo Ecclesiae collata in materia censurarum doctrinalium et factorum dogmaticorum. Cum enim haec auctoritas pro custodienda fidei integritate divinitus provisa sit, qui ei resistit, Dei ordinationi resistit in iis quae referuntur ad fidem. Et cum supremum magisterium in exercitium profecto non veniat circa res levioris momenti, locum ibi habere non potest materiae parvitas, ut constat. Quapropter ad censurationem doctrinarum creatur in fidelibus obligatio adhaerendi censurae, et consequenter reficiendi ex animo doctrinas censuratas, ita scilicet ut pro censurae quidem qualitate plus vel minus peccet qui sciens et prudens illas retinet, semper tamen grave peccatum admittat contra praecepta ad virtutem fidei pertinentia. – Et confirmatur amplius, quia docentibus vel defendentibus propositiones etiam infra notam haeresis damnatas, graves poenae in iure canonico sunt constitutae (3). Gravitas autem poenae semper signum est gravitatis peccati cui annectitur. Porro si grave peccatum est actu externo docere vel defendere propositiones eiusmodi, peccatum quoque grave est interiori assensu eas retinere: tum quia per se saltem loquendo, licite defenditur quidquid licite sub opi-

(1) August., contra epistolam fundamenti, c. 2 et 3.

(2) Apocal. II-14.

(3) Pertinaciter docentes vel defendentes sive publice sive privatim doctrinam quae ab apostolica Sede vel a Concilio generali damnata quidem fuit, sed non uti formaliter haeretica, arceantur a ministerio praedicandi verbum Dei audiendive sacramentales confessiones et a quolibet docendi munere, salvo aliis poenis quas sententia damnationis forte statuerit, vel quas Ordinarius post monitionem, necessarias ad reparandum scandalum duxerit. (Codex I. C., can. 2317).

nione cadit, tum quia admonet nos Clemens XI in constitutione

Domini, quod debent « omnes Ecclesiae filii Ecclesiam
< ipsam audire, non tacendo solum, nam et impii in tenebris
< conticescunt, sed et interius obsequendo, quae vera est ortho-
« doxi hominis obedientia ». – Confirmatur denique ex clausula
finali Constitutionis Vaticanae *Dei Filius*: « Quoniam vero satis
s non est haereticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores
« diligenter fugiantur qui ad illam plus minusve accedunt, omnes
officii monemus, servandi etiam constitutiones et decreta quibus
« pravae eiusmodi opiniones quae isthic diserte non enumerantur,
« ab hac Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt ».

Scholion. – Amplitudinem obligationis qua obstringuntur
catholici scriptores declaravit Pius IX in litteris ad archiepis-
copum Monacensem dicens: « Cum agatur de illa sublezione qua
« ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur, qui in contem-
: platrices scientias incumbunt ut novas suis scriptis Ecclesiae
afferant utilitates, idcirco eiusdem Conventus (Monacensis) viri
« recognoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse, ut
praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum
etiam opus esse ut se subiiciant tum decisionibus quae ad do-
ctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur,
< tum iis doctrinae capitibus quae communi et constanti catho-
« licorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclu-
« siones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus ad-
« versae quanquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theo-
« logicam mereantur censuram » fl). Et de decretis quidem Ro-
manarum Congregationum alibi dictum est (2). Quoad ea vero
quae tanquam theologicae conclusiones communi et constanti
theologorum consensu retinentur, proportionaliter applicatur ratio
quae de ipsis dogmatibus valet. Semper enim in hoc consensu
theologorum attenditur signum haud aequivocum persuasionis
Ecclesiae, a qua discedere nefas.

Sed sunt quidam qui dicunt, eiusmodi cautelas locum qui-

(1) Enchirid. η. 1537.

(2) De Ecclesia, Thés. 19.

dem habuisse antequam definitum fuisset dogma infallibilitatis
Romani Pontificis, nunc autem esse superfluas. Iam enim est,
qui omnes libertatis excessus statim corrigere possit, et uno suo
verbo commotos compescere fluctus. Hinc libertas quaedam in
Ecclesia est inducenda, ut liceat fidelibus suo cuiusque ingenio
actuosaeque virtuti largius aliquanto indulgere. « Aiunt, de Ro-
« mani Pontificis infallibili magisterio, post solemne iudicium de
« ipso latum in Vaticana Synodo, nihil iam oportere esse solli-
« citos: quam ob rem, eo iam in tuto collocato, posse nunc am-
« pliores cuivis ac cogitandum atque agendum patere campos » (1).

Inexpectata sane consequentia, quam si quis contra defini-
tionis opportunitatem Patribus Vaticanis divinans praedixisset,
risu totius Concilii exceptus ex ambone descendisset. Quibus
enim similes dicemus istos ratiocinatores, nisi pueris inconside-
ratis qui audientes esse in civitate vigiles constitutos ad extin-
guenda incendia, inde fas existimarent admoveere ignem ad qua-
tuor latera urbis? Nec cogitant quod si non licet facere mala
ut eveniant bona, multo minus id licet sub sola excusatione
■ quod non desunt qui malis remedium afferre queant: praesertim
si, ut in casu, remedium sit simillimum ei quod in incendiis af-
ferunt vigiles, non valentes sane arte sua restituere domos quas
devorator ignis iam absumpsit. Quippe antequam censura ponti-
ficia ad quam isti appellant advenerit, scripta male inflammatoria
currunt, et pervertunt mentes, et stragem animarum faciunt,
omnia fidei propugnacula in fragilibus intellectibus convellendo.
Caeterum, infallibilitatem pontificiam, cuius solemnis proclamatio
nihil prorsus novi attulit in oeconomia ecclesiastici magisterii (2),
non esse omnino plus quam merum putumque praetextum ad
omnem licentiam sibi vindicandam, suis gestis ostendunt. Veniunt
enim litterae apostolicae, veniunt encyclicae, et non magis in
praxi de iis curare videntur ac de ipsis solemnissimis Concilii
Vaticani canonibus. Nedum igitur liberioris rationis sentiendi

(1) Leo XIII, epist. ad archiepiscopum Baltimorem, quoad opi-
niones nonnullas quae indicantur notnine *Americanisini*.

(2) Cf. tract. de Eccl. Thes. 22.

scribendique causa nunc exsistat, omnes potius periculosissimi temporis circumstantiae a viris vere catholicis exigunt ut regulae orthodoxiae scrupulosius atque integrius ad amussim serventur. Hinc Leo XIII in supramemorata ad archiepiscopum Baltimorensem epistola, sophisma aperiens ait: « Accedit ut ii qui sic «arguunt, a providentis Dei sapientia discedant admodum; quae « cum Sedis Apostolicae auctoritatem et magisterium affirmata <solemniore iudicio voluit, idcirco voluit maxime, ut pericula <praesentium temporum animis catholicorum efficacius caveret. ; Licentia quae passim cum libertate confunditur, quidvis lo- <quendi obloquendique libido, facultas denique quidlibet sen- x tiendi litterarumque formis exprimendi, tenebras tam alte men- <tibus obfuderunt, ut maior nunc quam ante sit magisterii usus <et necessitas, ne a conscientia quis officioque abstrahatur».

CAPUT SECUNDUM

DE SPE

bpes generatim sumi potest, vel ut passio quaedam appetitus sensitivi, ad irascibilem pertinens, vel ut operatio sive etiam habitus voluntatis. Primo modo habet pro obiecto bonum sensibile, alio modo bonum spirituale vel divinum. Constat autem quod de spe nunc agitur prout residet in mente, quamquam omnia ea quae de passione spei dicuntur apud morales philosophos (’), proportionalem habeant applicationem quoad spem quae in appetitu superiori est.

Id in primis considerandum, quod etsi spes praesupponat amorem concupiscentiae, et in eo fundetur, imo vero eum semper involvat; adhuc tamen ab eo distinguitur, uti evidenter apparet ex hoc quod contingit aliquem concupiscere quod non sperat, quamvis e converso nemo sperare possit quod non concupiscit. Amor quippe est quaedam coaptatio affectus in rem amatam. Spes vero addit erectionem animi in ipsam tanquam in bonum arduum quod potest obtineri, etsi difficulter. Neque tantum ab amore, verum etiam ab aliis affectionibus, sive voluntatis sive appetitus sensitivi, suam spes distinctionem servat: «Manifestum est, inquit S. Thomas (2), quod sperare importat « motum quemdam appetitivae virtutis tendentem in bonum, non « quidem ut iam habitum, sicut gaudium et delectatio, sed tan- « quam assequendum, sicut etiam desiderium et cupiditas. Dif- « fert tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem, quia de- « siderium est communiter cuiuscumque boni, et ideo attribuitur <concupiscibili; spes autem est boni ardui quod difficile est as-

(1) Vide S. Thomam, 1-2, Q. 40.
(2) Quaest. disp, de spe, a. 1.

«sequi, et ideo attribuitur irascibili. Secundo quia desiderium
 «est alicuius boni absolute, absque consideratione possibilitatis
 «et impossibilitatis illius; sed spes tendit in aliquod bonum si-
 «cut in id quod est possibile adipisci; importat enim in sui ra-
 «tione quamdam securitatem adipiscendi. Ergo sic, in obiecto
 «spei quatuor considerantur. Primo quidem quod sit bonum,
 «per quod differt a timore. Secundo quod sit boni futuri, per
 «quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio quod sit boni
 «ardui, per quod differt a desiderio. Quarto quod sit boni pos-
 «sibilis, per quod differt a desperatione». Et ideo omnis spes,
 tam quae in sensualitate quam quae in voluntate, est motus seu
 erectio appetitus in *bonum*, et quidem ipsi speranti proprium;
 in bonum *futurum*, seu adhuc distans et nondum possessum;
 in bonum *arduum*, id est elevatum supra facilem sperantis po-
 testatem; denique in bonum *adeptu possibile*, saltem secundum
 existimationem.

Quae cum ita sint, iam sponte occurrit quaestio, quanam
 ex parte se teneat ratio motiva spei quantum ad id quod spes
 addit supra simplex desiderium sive simplicem concupiscentiam.
 Et responsio non est a longe repetenda, cum evidentissimum
 sit, rationem motivam nequaquam sumi posse ex parte futuribi-
 litatis vel arduitatis, quae sic se habent in obiecto spei, sicut
 obscuritas in obiecto fidei. Non enim fides assentit obiecto suo
 propter eius obscuritatem, et similiter spes non se erigit in bo-
 num aliquod sperandum praecise quia arduum est. Proinde, etsi
 spes tendat in bonum arduum, sicut fides in verum obscurum,
 nequit tamen ipsa arduitatis ratio ad eius formale obiectum per-
 tinere, sed id tantum per quod ipsum bonum arduum vel est
 vel reputatur possibilis consecutionis. Est autem possibile aliquid
 haberi ab aliquo dupliciter, inquit S. Thomas ubi supra. Uno
 modo per propriam potestatem; alio modo per auxilium alterius,
 nam quae per amicos suntabilia, aliquantulum possibiliter dici-
 mus, ut patet per Philosophum. Sic igitur, quandoque sperat
 homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero
 per auxilium alienum, et talis spes expectationem habet in quan-
 tum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod

motus spei feratur in duo obiecta, scilicet in bonum adipiscendum,
 ut in id *quod* speratur, et in eum cuius auxilio innititur, ut in
 id *quo* vel *propter quod* speratur.

His igitur praemissis, iam facile est assignare generales ra-
 tiones spei theologicae, quae pro obiecto habet bonum vitae
 aeternae, sicut fides veritatem finis supernaturalis. «Summum
 «bonum quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest
 enisi per auxilium divinum, secundum illud Rom. VI-23 : *Gra-*
 «*tia Dei vita aeterna*. Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam
 «habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam quam quis
 «sperat, et auxilium divinum a quo sperat; sicut etiam fides
 «habet duo obiecta, scilicet rem quam credit, et veritatem pri-
 «mam cui correspondet. Fides autem non habet rationem vir-
 «tutis nisi in quantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut
 «ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes. XV-6 :
 «*Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam*. Unde
 «et spes habet rationem virtutis ex hoc quod homo inhaeret
 «auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam. Si
 «enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius,
 «ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, es-
 «set hoc vitiosum, secundum illud Ierem. XII-5 : *Maledictus*
 «*homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum*.
 «Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per
 «quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur,
 «quae sunt materiale obiectum fidei: ita etiam formale obiectum
 «spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod
 «tendit motus spei in bona sperata quae sunt materiale obiectum
 «spei. Sicut ergo ea quae creduntur materialiter, omnia refe-
 «rentur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata, sicut quod
 «credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse
 «a Filio Dei assumptum in unitate personae: ita etiam omnia
 «quae materialiter sperantur, ordinantur in unum finale spera-
 «tum quod est fruitio Dei. In ordine enim ad hanc fruitionem
 «speramus adiuvari a Deo, non solum spiritualibus, sed etiam

< corporalibus beneficiis ». Hactenus S. Thomas his paucis verbis omnia ad virtutem spei attinentia compendiavit. Caeterum, ordini quaestionum Summae theologicae inhaerentes, (iis tamen omissis quae ad donum timoris spectant, quoniam de timore alias dictum est satis, praesertim in tractatu de poenitentia), totam disputationem ad duo capita reducemus. Primo de ipsa spe (*Quaest.* 17-18). Secundo de vitiis spei oppositis, necnon et de praeceptis ad eam pertinentibus (*Quaest.* 20-22).

QUAEST. XVII-XVIII.

Tria sunt quae in hac quaestione specialem expositionem requirunt. Primum est de obiecto spei materiali. Secundum de formali. Tertium de modo quo ratio virtutis in communi, videlicet dispositio perfecti ad optimum, in spe theologica verificatur. - Porro, quoad primum horum doctrina est ut sequitur.

THESIS XXV.

Materiale obiectum spei theologicae distinguitur in primum et secundarium. Primum est beatitudo aeterna, ita tamen ut beatitudo obiectiva quae est Deus ipse, veniat in recto, beatitudo autem formalis quae est visio, solum in obliquo. Secundarium vero obiectum sunt, praeter gloriam corporis per quam beatitudo integratur, bona omnia sive spiritualia sive temporalia quae rationem medii habent ad consecutionem vitae aeternae.

Aeternam beatitudinem esse principale obiectum circa quod versatur spes nostra, nulli unquam dubium esse potuit. Ubique

(i) Quaest. disp, de Spe, a. i.

enim spes Christiana vocatur spes gloriae filiorum Dei, vel spes vitae aeternae, - Dicit Apostolus, Rom. V-2 : *Per quem* (Christum) *habemus accessum per fidem in gratiam istam*, id est in beneficium justificationis; *in qua* (gratia) *stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*, id est sub spe et expectatione gloriae praeparatae filiis adoptivis, quae tota consistit in fruitione Dei intuitive visi, ut tradit Ioannes in prima epistola, III-2, dicens: *Charissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Et omnis qui habet hanc spem in eo, sanctificat se sicut et ille sanctus est.* In hoc ergo reponitur propria Christianorum spes, nimirum in videndo Deo sicuti est. Et hanc spem consequitur necessitas sanctificationis seu castificationis, ut legit Augustinus, quatenus homo iam ex nunc sese mundet ab omni inquinamento mentis ac corporis, prout decet eum qui expectat admitti in convictum Dei aeternum. - Dicit iterum idem apostolus, Tit. 1-2 : *Paulus servus Dei, apostolus autem Iesu Christi secundum fidem electorum Dei, et agnitionem veritatis*, id est, in hoc missus ut electi credant et cognoscant veritatem, *quae secundum pietatem est in spem vitae aeternae quam promisit qui non mentitur Deus ante tempora saecularia*, in sua scilicet aeterna praeordinatione seu praedestinatione. - Huc quoque facit pulcherrimum illud, Heb. VI-18 : *Qui confugimus* (ex quo nempe Christi fidem amplexi sumus, relicto fallacis saeculi amore), *ad tenendam propositam spem, quam sicut ancoram habemus animae tutam ac firmam, et incedentem usque ad interiora velaminis, ubi praecursor pro nobis introivit Iesus.* Quippe, uti praeclare in hunc locum commentatur Estius, comparat apostolus spem christianam cum ancora navali, cuius proprietas est tutam ac firmam esse. Nam sicut ancora in fundum maris proiecta navim sistit, et in statu retinet ne vi tempestatis huc illuc agitata conquassetur: ita spes in Deum et in bona invisibilia quae Deus promisit extensa, atque in eius promissione fixa, fulcit ac firmat animas nostras, ne temptationum procellis undique pulsatae succumbant et pereant. Est tamen aliquid dissimile, quo spei christianae praestantia magis

eluceat: non solum quod ancora mittitur deorsum in terram, spes autem evolat sursum ad caelestia, verum hoc etiam, quod navis quamdiu retinetur ab ancora, non potest ad portum tendere; at spes ita animas nostras firmat et stabilis, ut eas ad portum patriae caelestis recto et continuo cursu perducatur. Porro proprium spei nostrae obiectum adhuc evidentius signatur per haec verba: «Et incedentem usque ad interiora velaminis». Quasi dicat: Sicut ancora navalis non in aquis haeret, sed terram intrat sub aquis latentem, eique infigitur, ita ancora animae spes nostra non satis habet in vestibulum pervenisse, nec contenta est bonis terrenis et visibilibus, sed penetrat usque ad ea quae sunt intra velum, videlicet in ipsa Sancta Sanctorum, id est, Deum ipsum, et caelestia bona arripit atque in eis figitur. Agens namque apostolus cum Hebraeis, a veteri tabernaculo sumit allegoriam, in quo pars interior quae vocabatur Sanctum Sanctorum, interiecto velo separabatur ab ea parte ad quam populus conveniebat. Et illa quidem typum gerebat caelestis tabernaculi, ista vero bonorum praesentium. Ex hoc autem quod additur: «Ubi praecursor pro nobis introivit Iesus», novum continetur argumentum spei nostrae confirmandae. Si enim Christus praecursor pro nobis introivit in caelum, utique spes certa est nos eum illuc secuturos esse, vel quia locum nobis parat, vel denique quia Patrem pro nobis ut illuc perveniamus interpellat. Hucusque Estius, loco citato.

Sic igitur evidens est quod beatitudo aeterna est primum spei theologicae obiectum, respondens obiecto fidei quod attributionis vocant. Nunc autem beatitudo distinguitur in obiectivam quae est Deus ipse, et formalem quae est creatus visionis actus. Quidam igitur volunt utramque simul aeque directe constituere obiectum de quo nunc sermo. Alii vero in recto ponunt beatitudinem formalem, et obiectivam solum in obliquo. Alii e contra, in recto obiectivam, et in obliquo formalem; cui ultimae sententiae omnino subscribendum esse censemus.

Etenim primo, motus spei se habet ad suum obiectum, sicut motus gravium ad terminum ad quem tendunt, et in quo quiescunt postquam ad eum pervenerint. Hanc similitudinem sup-

peditat nobis ipse Christus in Evangelio, ubi quamdam possessionem terrae repromittit dicens: *Quoniam ipsi possidebunt terram* (*). «Illam credo terram, de qua in Psalmo dicitur: Spes mea es tu, portio mea in terra viventium. Significat enim quamdam soliditatem et stabilitatem haereditatis perpetuae, ubi anima per bonum affectum tanquam loco suo requiescit, sicut corpus in terra; ipsa est requies et vita sanctorum» (2). Quamdiu scilicet elongamur ab hac terra quietis nostrae, locus est spei, seu erectioni animi in tantum bonum tamquam per Dei auxilium adeptu possibile. Statim vero ac terrae illi coniungemur motum spei perfecta quies evacuabit. Sicut autem bonum in quo tunc quiescemus, non erit creatus actus contingendi spiritualem terram hanc, sed ipsa spiritualis terra cui per visionis contactum applicabimur, ita plane bonum in quod nunc directe tendit spes nostra, non est actus visionis seu beatitudo formalis, sed eadem ipsa viventium terra, quae centrum est attractionis omnibus spiritibus, quemadmodum terra palpabilis centrum attractionis est omnibus corporibus, videlicet bonum infinitum seu beatitudo obiectiva Deus.

Praeterea, illud est obiectum directum spei, quod concupiscitur et speratur ut res. Atqui illud quod concupiscitur et speratur ut res, non est nisi beatitudo obiectiva. Nam sperans non quaerit possessionem sive visionem Dei ut rem beatificantem, sed ut applicationem Dei beatificantis, ita ut tota ratio beatificans sit ipse Deus. Sic avarus quaerit pecuniam ut rem, possessionem autem non quaerit ut rem; non enim quaerit possessionem ut possidendam, sed ut applicationem rei possidendae. Unde dicitur Psalm. LXXII-25: *Quid mihi est in caelo, et a te quid volui super terram? Detis cordis mei, et pars mea Deus in aeternum*. Quia tamen Deus non est obiectum spei nisi ut possidendus, possidetur autem per visionem beatificam quae est beatitudo formalis, ideo haec ipsa visio in materiali obiecto spei importatur in obliquo tanquam conditio, seu potius tanquam ap-

(1) Matth. V-4.

(2) August. 1. i de sermone Domini in monte.

h +V

356

IIIs-II." QUAEST. XVH-XVIU.

plicatio ad bonum beatificans. < Spes, inquit Caietanus (1), prin-
« cipaliter est de Deo, et de beatitudine formali non est nisi ut
« est ad Deum coniunctio. Et ideo principaliter est sermo hic
« *de beatitudine obiectiva connotante formalem*. Et propterea, lit-
« tera (S. Thomae) et effectus meminit, et Dei; utrumque enim
chic invenitur. Nam beatitudo formalis, effectus est quidam di-
« vine virtutis coniungens Deo. Unde non subsumitur Deus ut
erectus, sed ut obiectum effectus, ut etiam ipsa litterae verba
« indicant. Et sic omnia consonant» (2). Et hoc etiam modo
salvatur communis ratio virtutis theologicae, quae semper habere
debet pro obiecto materiali primario ac directo ipsum esse di-
vinum, minime vero aliquid creatum, aut ex creato et increato
mixtum.

At non sola beatitudo sub spe theologica cadit. Cum enim
eiusdem rationis sit sperare finem et sperare media quae condu-
cunt ad finem, perspicuum est quod ad materiale obiectum spei
secundario pertinent cuncta bona creata quae facere possunt ad
beatitudinis consecutionem, Unde in oratione dominica quae
est spei nostrae interpretativa, imploramus primo adventum re-
gni Dei, et deinde omnia vel per se vel per accidens ad eius-
modi finem nos ordinantia, ut pulchre exponit S. Thomas in
2-2 O. 83, a. 9. Et non solum spiritualia beneficia a Deo spe-
ramus, puta veniam peccatorum, gratiam ad merendum, imo ipsa

rlî

1 *

?

1

S. -I

B 4/ 24

{2) Verba litterae haec sunt: « Spes attingit Deum innitens eius au-
xilium ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse
« causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter
« a Deo sperare debemus, est bonum infinitum quod proportionatur vir-
« tuti Dei adiuvantis; nam infinitae virtutis est ad infinitum bonum per-
ducere. Hoc autem bonum est vita aeterna quae in fruitione ipsius
« Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit
« ipse, cum non sit minor eius bonitas per quam bona creaturae com-
« municat, quam eius essentia».

DK SPE SECUNDUM SE

357

bonorum operum merita quae sunt Dei dona, verum etiam res
temporales pro quanto coadiuvant nos ad tendendum in caele-
stem beatitudinem. Et in hoc sensu, praeceptis salutaribus mo-
niti et divina institutione formati, panem nostrum quotidianum
a Patre caelesti petimus. Et in quadam collecta sic orat Eccle-
sia: *Vota nostra, quaesumus, Domine, pio favore prosequere,
ut dum dona tua in tribulatione percipimus, de consolatione no-
stra in tuo amore crescamus* fl). Et rursus: *Hostias tibi, Do-
mine, deperimus immolandas, quae temporalem consolationem si-
gnificent ut promissa non desperemus aeterna* (2). Hinc S. Tho-
mas, art. 2 ad 2um: «Spes principaliter quidem respicit beati-
« tudinem aeternam, alia vero quae petuntur a Deo respicit se-
« cundario in ordine ad beatitudinem aeternam, sicut et fides
« principaliter quidem respicit Deum, et secundario respicit ea
« quae ad Deum ordinantur, ut supra dictum est, Q. 1, a. 1 ».

Quomodo tandem aliquis possit sperare alteri omnia bona
praedicta, explicat Angelicus in sequenti articulo dicens: «Spes
« directe respicit proprium bonum, non autem quod ad alium
« pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, iam
« aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri sicut sibi.
« Et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeter-
« nam, in quantum est ei unitus per amorem. Et sicut est
« eadem virtus charitatis qua quis diligit Deum, seipsum, et
« proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat
« sibi ipsi et alii ».

THESIS XXVI.

Formale obiectum spei theologicae est summa bonitas
Dei relativa, necnon et virtus eius auxiliatrix fidelitate in
promissis obligata.

Omnis spes, ut dictum est in introductione, ponit amorem
qpnscupiscentiae erga rem speratam, et addit motum appetitivae

(i) Postcomm. missae Rogationum.
!2. Secreta feriae 3 post. Domin. Passionis.

virtutis in ipsam ut in bonum arduum quod est obtentu possibile. Motivum ergo spei cuiuslibet ex duobus integratur: primo ex eo quod rem speratam concupiscibilem facit, tum secundo ex eo quod facit eam adeptu possibilem. Illud autem quod facit Deum concupiscibile bonum, est summa bonitas eius relativa. Et quod facit ut possit a nobis aliquando possideri, est virtus eius auxiliatrix fidelitate in promissis obligata. Ergo formale spei theologicae obiectum adaequate constituitur his duobus quae disparata non sunt, nam Deus est summum bonum nostrum, in actu quidem remoto ratione primi, in actu vero proximo ratione secundi.

Primo ergo ponitur bonitas Dei relativa, seu infinita illa perfectio per quam Deus summe concupiscibilis, summeque conveniens est creaturae rationali, utpote ipsum universale bonum per essentiam, quod perfecta cognitione possessum quietat omnem appetitum et complet omne desiderium (*). Unde S. Thomas Q. 17, a. 5 dicit quod spes attingit Deum *sicut ultimam causam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et iterum, a 6 ad 3^{um}*, quod *spes facit tendere in Deum sicut in quoddam finale bonum adipiscendum*.

Hic tamen praecavenda occurrit aequivocatio circa ultimum finem, nam alibi dicitur proprium esse solius charitatis, ut sub formali ratione ultimi finis Deum attingat, et nunc idipsum spei attribui, alicui forsitan videri posset. Sed notandum quod finis ultimus et summum bonum convertuntur. Sicut ergo summum bonum dupliciter sumitur, primo quidem absolute ut est in seipso perfectum, deinde vero relative ut est conveniens appetitui rationalis creaturae: ita plane ultimus finis accipitur tum in genere boni relativi quod unusquisque sibi concupiscit, tum in consideratione transcendentis, ut finis cuius gratia sunt omnia, quique propter se super omnia est diligendus, et ad quem nosmetipsos

(x) Vide pulcherrima quae de hoc argumento habet S. Thomas I. 3 c. Gent. c. 63.

referre debemus cum omni perfectione et beatitudine nostra. Porro in primo modo attenditur ratio ultimi finis secundum quid, in posteriori autem simpliciter; et primus modus pertinet ad obiectum spei, posterior vero ad obiectum charitatis. «Charitas in hoc differt a spe secundum differentias obiecti absolute, quod charitas fertur in ultimum finem propter seipsum, spes vero in ultimum finem ut nostrum. Quod auctor (S. Thomas ubi supra) -ab effectu significavit, ab adeptione scilicet, dicens *ad bonum finale adipiscendum*». Ita Caietanus in art. 6a^a Quaest. 17. Et amplius confirmatur ex disertis verbis ipsius S. Thomae, infra art. 8: «Amor quidam est perfectus, inquit, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem quae inhaeret Deo secundum seipsum, sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit».

Sic igitur manifestum est bonitatem Dei relativam, quae in eo consideratur secundum quod est summum bonum nostrum, ad constitutivum formalis obiecti spei theologicae omnino pertinere. Et si quidem spes esset simplex concupiscentiae amor, nihil aliud esset adiungendum.

Nunc autem oportet superappungere id quo moventur voluntas ad erigendum se in tantum bonum ut in terminum possibilis comprehensionis fl), nam eiusmodi erectio appetitus omnino explicat rationem spei propriam ac distinctivam. Et statim unicuique consideranti patebit, nihil aliud hoc esse posse praeter virtutem divinam auxiliatricem prout ad nos protensam per promissiones quibus impossibile est Deum deesse. Eas porro pro

Cf. S. Thom. I^a Part. Q. 12, a 7, ad ium.

missiones nunc dico quae vel ipso Evangelii nomine importantur. Quid enim est Evangelium, nisi bonus Dei nuntius ad homines? nuntius evocationis nostrae ad beatitudinem caelestem, et ex consequenti, sponsionis omnium auxiliorum in finem hunc conducentium.

Et facile probatur assertio simplici illa argumentatione quam desumo ex Goneto in Manuali: « Ratio spei est illud cui spes « innititur tanquam medio et rationi sperandi vitam aeternam « et alia ad ipsam conducentia, sicut illud est ratio formalis fidei, « quod est ratio et motivum assentiendi veritatibus revelatis. At « illud cui spes beatitudinis tanquam medio et rationi sperandi « nititur, est divina omnipotentia ut auxilians, seu ut praebens « vel offerens auxilia ad illam obtinendam. Ergo omnipotentia « Dei ut auxilians seu auxiliari potens, est ratio formalis spei « theologicae. – Confirmatur eodem exemplo fidei. Ideo enim « prima veritas ut revelans est ratio formalis fidei, quia in illam « fit ultima eius resolutio. Nam interrogatus quis quare credat « Deum esse incarnatum et trinum in personis, recte respondet, « quia Deus dixit. Atqui similiter ultima spei nostrae resolutio « fit in divinam omnipotentiam ut auxiliantem, vel auxiliari po- < tentem. Nam interrogatus quis quare beatitudinem speret, recte < respondet, quia Deus est omnipotens, et auxilio suo ad illam « obtinendam paratus est nobis assistere. Ergo, etc. – Confir- « matur amplius ex egregia connexione quae est inter obiectum « quod speramus, et obiectum in quo speramus, ob quam se « mutuo inferunt. Quia enim quod speratur est Deus, non in « alio sperandum quam in Deo, nam ab alio obtineri non potest, < et quia a tam magnifico Domino nihil minus sperare decet « quam quod ipse est, iuxta illud Dei ad Abraham: *Ego mer- < ces tua magna nimis* ». Hinc Psalm. LXI-8: *In Deo salutare meum et gloria mea, Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est. Sperate in eo omnis congregatio populi, Deus adiutor noster in aeternum* fl). Et sic aliis locis pene in infinitum. Idcirco S. Tho-

ri) « In Deo salutare meum et gloria mea. *Salutare meum*, ut salvus « sim; *gloria mea*, at honoratus sim. Hoc tune; modo quid? *Deus*

mas art. 5 ait quod spes attingit Deum, non solum sicut ultimam causam finalem, sed etiam *sicut primam causam efficientem in quantum eius auxilio innititur*. Et art. 6 ad 3^o“, quod spes facit tendere in Deum non modo sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, verum etiam *sicut in quoddam adiutorium efficax ad subveniendum*. Et supra art. 1: *In quantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur*. Et rursus, art. 2: *Spes de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitenr eius auxilio ad consequendum bonum speratum*. Sed nota bene quod quoties sermo est de auxilio divino cui innititur spes, non signatur directe auxilium creatum seu gratia quam recipimus, sed virtus divina a qua tanquam ab efficiente causa omnia auxilia descendunt. Quippe spes theologica nullum aliud sibi vindicat iormale obiectum praeter increatum et a Deo indistinctum.

Dices tamen: Spes innititur etiam meritis. Ergo et merita ad formale obiectum spei pertinere dicenda sunt. – Respondeo: *Dist. antec.* Innititur meritis tanquam motivo et formali rationi actus, *neg. antec.* Tanquam conditioni facienti ad quemdam perfectiorem modum sperandi beatitudinem, *conc. antec.* Unde simpliciter et absolute consequentia negatur. – Et sane, omnis spes pro formali motivo habet virtutem seu potentiam activam per quam possibilis efficitur adeptio boni sperati; et haec est potentia activa, vel propria, vel alterius, prout possibilitas adeptionis

« *auxilii mei et spes mea in Deo*, donec perveniam ad perfectam iustificationem et salutem, donec veniam ad illam glorificationem ubi iusti « fulgebunt in regno Patris sui tanquam sol. Interim nunc inter tentationes, inter iniquitates, inter scandala, inter apertas oppugnationes et « subdolas locutiones, quid hic? *Deus auxilii mei*; dat enim auxilium « certantibus. Contra quos certantibus? *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principatus et potestates*. « Deus ergo auxilii mei, et spes mea in Deo. Spes quamdiu nondum est quod promissum est, et creditur quod nondum videtur. Cum autem « venerit, erit salvatio et glorificatio; non tamen, dum illa differuntur, « deserimur: *Deus enim auxilii mei, et spes mea in Deo*». August, in Psalm. 61, n. 13.

stat penes industriam et fortitudinem ipsius sperantis, vel penes auxilium potentioris. Quod ergo spes non innitatur ineritis tanquam formali obiecto seu motivo, facile apparet ex hoc quod merita se habent solum per modum dispositionum ad gloriam. Dispositiones autem reducuntur ad causam materiale; minime vero ad efficientem quae sua virtute activa in consecutionem boni perducit. Accedit quoque quod eadem est quoad substantiam spes formata et spes informis, sicut de fide supra dictum est; et si eadem quoad substantiam, eadem quoque quoad formale obiectum. Nunc autem spes informis non potest habere merita pro motivo, ut evidenter constat, sed tantum pro obiecto materiali, in quantum quis sperat se per divinam virtutem et misericordiam ea habiturum. Omnibus ergo modis a formali motivo spei excluduntur merita. Verumtamen cum ipsa se habeant ut conditiones ad rei speratae consecutionem secundum dispositionem Dei promittentis, conferunt ad quamdam perfectionem actus, dum scilicet perfectius sperat qui iam est in dispositionibus sub quibus promissa est a Deo vita aeterna, quam qui nondum in eis est. Et hoc sensu dixit S. Thomas in 1-2, Q. 65, a. 4: «Actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo, qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quae quis habet, < quod non potest esse sine charitate. Si autem hoc exspectet > ex meritis quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, et hoc potest esse sine charitate».

Hactenus de obiecto tam materiali quam formali spei theologicae, et ex dictis iam perspicitur an et quomodo in spe christiana ratio virtutis eluceat. Sed quia nonnullae ibi difficultates occurrunt quae satis speciosae prima fronte videri possent, oportet de ea re specialem thesim instituere, quae est ut sequitur.

THESIS XXVII.

Spes theologica, nedum aliquid inordinatum in se contineat. veram habet rationem virtutis, id est dispositionis perfecti ad optimum, pro quanto importat praesentem inhaesionem ad Deum, cuius auxilio innititur.

§ I.

Primum omnium hic occurrit quaestio, utrum amor concupiscentiae erga Deum in beatitudine possidendum, honestus sit atque ordinatus. Neque enim spes christiana esset virtus, et praesertim virtus excellentis gradus, qualis est theologica, si amor quem involvit, et ipso sui exercitio essentialiter protestatur, inordinatum quid prae se ferret, seu dissonum a regula honestatis.

Porro ex parte Scripturae ratio dubitandi omnino non est. Nihil enim magis decretorium quam auctoritates quibus provocamur ad operandum intuitu retributionis aeternae, ac per hoc, ad concupiscendum retributionem illam quae est Deus ipse summum bonum nostrum, beatitudo nostra, et merces nostra magna nimis. Dicit apostolus i Cor. IX-24: *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinere, et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam*. Dicit iterum, Coloss. III-24: *Quodcumque facitis, ex animo operamini, sicut Domino et non hominibus, scientes quod a Domino accipietis retributionem haereditatis*. Rursus de Moyse ait, Heb. XT25: *Magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere iucunditatem, maiores divitias aestimans thesauro Aegyptiorum improprium Christi; aspiciebat enim in remunerationem*. Et ubique invitamur ad aestimandum quae sit spe vocationis eius, et quae divitiae gloriae haereditatis eius in sanctis (Eph. I-16J. Ubique iubemur spe gaudere (Rom. XII-i 2), adhuc modicum sustinere (Heb. X-37), *expectare beatam spem* (Tit. II-13), id est superare aerumnas et tentationes praesentis vitae exspectatione illius ineffabilis boni, quod non modo licitum est concupiscere, sed sanctum est, sed et debitum est. Unde Augustinus in Psalm. 102, n. 8: «Modo audis bonum, et anhelas; ■«audis bonum et suspiras; et hoc ipsum quod forte peccas, «eligendi boni aviditate falleris... Ubi cumque peccas, quasi bonum quaeris, quasi refectiones desideras. Bona sunt ista quae «quaeris, sed mala tibi erunt, deserto illo a quo bona facta sunt.

« Bonum tuum quaere, o anima. Est enim bonum aliud alteri, <et omnes creaturae habent quoddam bonum suum, integritatis «suae, et perfectionis naturae suae; interest quid cuique rei » imperfectae necessarium sit, ut perficiatur. Quaere tuum bonum. «Summum bonum, hoc est tuum bonum. Quid ergo deest cui «summum bonum bonum est? Sunt enim et inferiora bona quae <aliis et aliis bona sunt... Cohares Christi, quid gaudes quia socius «es.pecori? Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium. Ipse «erit bonum tuum, a quo tu in tuo genere factus es bonus, «et omnia in suo genere facta sunt bona... Efterte vocem inef- «fabilem gaudiorum vestrorum, et eructate in eum laetitias ve- «stras. Et quid erit illa ructatio post saginam, si modo post «modicas istas refectiones tantum afficitur anima nostra? Quid «erit quando fiet post redemptionem ab omni corruptione, quod «dictum est in isto psalmo: *Qui satiat in bonis desiderium «tuum ?* ».

At nunc obiicitur primo: *Omnis humana perversio est, fruendis uti velle, atque utendis frui, ut dicit Augustinus l. 8y Qq. c. go. Sed qui amore concupiscentiae Deum prosequitur, vult uti Deo ad suam ipsius beatitudinem. Ergo ille amor perversus est, cum rebus utendis Deus utique non annumeretur.*

Respondeo negando minorem. Absit enim ut Deus ametur amore concupiscentiae, sicut amantur res quibus utimur; sic enim revera esset amor perversus, imo culmen totius perversitatis. Sed sciendum est quod ubicumque amor in aliquid fertur ut in obiectum usus, fertur in illud tanquam in medium ad id quo frui intendit. Unde signanter dicit Augustinus loco citato: «Frui edicimur ea re de qua capimus voluptatem. Utimur ea quam «referimus ad id unde voluptas capienda est ». Sic gulosus amat vinum, non intendens frui ipso vino secundum se, sed effectum vini, adhibens vinum ut medium ad excitationem spirituum unde capit voluptatem. Sic prodigus amat pecuniam, non intendens frui ipsa pecunia, sed commodis ad quae pecunia ut medium se habet. Nunc autem absit omnino ut qui amore concupiscentiae amat Deum, intendat frui aliquo ad quod Deus se haberet ut medium, sed nullo alio frui vult quam ipso summo bono Deo.

Hinc Augustinus ubi supra: «Utile quidquid est, utendo est «utile: ita nemo utitur nisi utili. Perfecta igitur hominis ratio «utitur primo seipsa ad intelligendum Deum, ut eo fruatur a «quo etiam facta est... Nec eo utitur, sed fruitur. Neque enim «ad aliquid aliud Deus referendus est, quoniam omne quod ad «aliud referendum est, inferius est quam id ad quod referendum «est, nec est aliquid Deo superius, excellentia suae naturae ». Sed quia exhinc nova forsitan tibi occurret difficultas, attende ad ea quae sequuntur.

Dices igitur secundo: *Esto quod in amore concupiscentiae non ordinetur Deus ut medium ad aliquid creatum et ab eo distinctum, quo fruamur. At semper refertur ad nosmetipsos tanquam ad finem. Nam ex quo appetimus eum ut obiectivam beatitudinem nostram, propter nos eum amamus. Sed ly propte?-importat habitudinem finis. Ergo facimus nos finem, et Deum ad finem, quod plane sufficit ad perversitatem amoris.*

Respondeo cum distinctione inter finem *cui*, et finem *cuius gratia*; quam distinctionem explicat S. Thomas in II, D. 15, q. i, a. i. ad 6um. Et aequivoce dicitur utroque modo finis. Nam finis *cuius gratia*, est ipsa causa finalis, videlicet bonum quod sua perfectione apprehensa movet agentem ad operandum gratia eius, sicut divina bonitas est, cuius glorificandae gratia ab ipso summo Deo cuncta creata sunt. At finis *cui* non pertinet ad causam finalem sed omnino reducitur ad materialem, quia explicat rationem subiecti perfectibilis quod seipso bono nequaquam perfectum est aut beatum esse potest; cui proinde desideratur et appetitur bonum quo indiget. Et hoc bonum concupitum, si sit concupitum tanquam finale bonum, eo ipso excellens ac per omnia supereminens in appretiatione concupiscentis esse ostenditur; concupiscitur enim ut fons consummatae atque ultimatae perfectionis.

Hinc in argumento facto distinguitur maior: Ex quo appetimus Deum ut obiectivam beatitudinem nostram, propter nos eum amamus, ly propter dicente finem cuius gratia volumus Deum esse, *neg.* Ly propter dicente finem cui, id est subiectum cui volumus perfectionem a Deo possesso, *conc.* Sic autem amare

Deum, non est ordinare Deum ad nos, sed est e contra ordinare nos ad Deum, tanquam entia imperfecta et indiga ad summum illud bonum in quo est nostra beatitudo. « Sicut Pater aeternus » voluit Filium suum incarnari propter nos et propter nostram salutem, non quod voluerit nos ipsos esse finem suae donationis, sed quia voluit tale mysterium cedere in nostrum bonum, utilitatem, ac redemptionem, sive, ut loquuntur theologi » in tractatu de Incarnatione, quia voluit mysterium incarnationis » propter hominem, non tanquam propter finem cuius gratia, » sed tanquam propter finem cui (x) ». Recte igitur et ordinate amamus nosmetipsos ut quibus volumus quietem perfectae beatitudinis; recte et ordinate amamus beatitudinem formalem *ut qua* perfecte quiescamus; recte et ordinate amamus beatitudinem obiectivam, id est Deum ipsum, *ut in quo* uno conquiescamus tanquam in fontali bonitate et bono bonorum omnium. - At forte nondum penitus quiescit animus, et nova sequitur instantia.

Dices itaque tertio: *Nihil iuvat dicere, Deum amari propter nos tanquam propter finem cui. Nani et divitias et opes et quaslibet fortunas homo sibi vult ut fini cui, et semetipsum magis appretietur quam ista omnia. Ergo a fari, amando Deum mihi ut fini cui, magis appretiative me amo quam Deum; in quo quidem summa est amoris perversitas et deordinatio.*

Respondeo negando assumptum. Ad probationem additam, *dist. antec.* Homo magis appretietur semetipsum quam omnia bona supradicta, praecise et formaliter quia illa vult sibi ut fini cui, *neg. antec.* Praecise et formaliter quia cum excludatur ex natura rei omnis alia ratio amandi illa, eo ipso illa vult sibi ut fini etiam cuius gratia, *conc. antec.* At vero in amore concupiscentiae quo Deum prosequimur, eadem exclusio procul dubio non est; unde negatur paritas et totius consequentia argumenti.

Et re quidem vera, divitiae et opes et fortunae suapte natura appetibilia non sunt nisi quia homini utcumque bona sunt,

(i) Gonet, Man. Tract. 8, c. 12.

et ideo in homine concupiscente illa, simul cum ratione finis cui, necessario concurrit et ratio finis cuius gratia, praesertim cum ista longe infra hominem sint, et gratia hominis facta sint ut eum in prosecutione sui finis iuvent. Itaque, si per amorem concupiscentiae quo Deus amatur ut bonum nostrum, similiter removeretur atque excluderetur omne aliud motivum amandi Deum, quasi nimirum amabilis esset Deus pure et adaequate quia bonum hominis est, tunc forsitan vigeret paritas, et in ordine amoris amans esset ut finis, Deus ut ad finem. At nihil certe sequitur, si motivum perfecte et gratuito amandi non excludatur. Denique, ad appretiationis comparisonem semper oportet ut utrumque appretiaturum comparetur secundum adaequatam appretiabilitatis rationem quam in appretiantis aestimatione habet. Impossibile igitur est ut in eo actu in quo abstrahit quidem a motivo perfecti amoris Dei, sed non excludit illud, homo seipsum magis appretietur quam Deum. De quo vide tractatum de Poenitentia, Thes. 14, § 2 ad 2um.

Dices denique quarto: *Esto quod in amore concupiscentiae homo non amet se supra Deum, at certe nondum amat Deum supra se. Ergo saltem impossibile est ut eiusmodi amor pertineat ad virtutem theologicam, de cuius ratione est ut adhaereat obiecto suo super omnia.*

Respondeo: *Dût. antec.* Homo nondum amat Deum amore benevolentiae, nec plus quam semetipsum, nec quolibet alio modo, *conc. antec.* Nondum amat Deum amore concupiscentiae, plus quam semetipsum eodem concupiscentiae amore amatum, *nego suppositum.* Nam in amore concupiscentiae ipse concupiscens nequaquam se habet ut obiectum, nec ut obiectum quod, nec ut obiectum propter quod, sed solum ut subiectum cui. Ad subiectum autem cui, habetur amor non concupiscentiae, sed benevolentiae, ut dicit S. Thomas in 1-2, Q. 26, a. 4. Unde rursus negatur argumenti consequentia, quia virtus theologica adhaeret quidem obiecto suo super omnia, sed remanendo semper in formali ratione sub qua ei adhaerere nata est. Oportet ergo ut concupiscentiae amor qui in spe Christiana involvitur, adhaereat Deo super omnia concupiscibilia, minime vero super omnia dili-

y.S

II. - IIIM QUAEST. XVH-XVIII.

gibilia, cum huius amoris non sit diligere, sicut nec spei credere, nec fidei sperare, atque ita porro (1).

Omnibus igitur modis apparet nullam esse in amore concupiscentiae erga Deum deordinationem. Quod quidem uno hoc argumento efficacissime demum demonstratur. Unumquodque enim ordinate amatur secundum rationem bonitatis quae in ipso est. In Deo autem duplex invenitur bonitatis ratio: ratio nimirum bonitatis qua est summum bonum absolutum, tum ratio bonitatis qua est summum bonum nostrum. Sub utraque ergo ratione ordinato amore eum prosequimur, et nedum unus amor sit in detrimentum alterius, ambo potius sese mutuo iuvant, ut per sequentia videbitur.

At non satis est ad rationem virtutis, ut nihil inordinatum in se contineat, quia virtus est dispositio perfecti ad optimum. Unde spes humana nusquam inter virtutes computatur, sicut nec fides. Non quod, uti evidenter constat, fides vel spes humana semper deviet a regula honestatis, sed quia nunquam determinatur ad verum vel ad bonum, quantum est ex vi sui obiecti formalis. Praeterea habere fidem et spem de his quae subduntur humanae notitiae vel potestati, non est nisi imperfecti, et ita quidem ut nulla ex parte dispositio perfecti ibi eluceat (2).

In ipsa autem spe theologica ratio virtutis verificatur, non praecise secundum quod spes theologica ponit desiderium Dei ut in beatitudine possidendi, nam simplex desiderium totum est de futuro, et est proprium illius qui adhuc distat a bono), sed secundum quod ponit *praesentem inhaesionem ad Deum, cuius*

(1) Ex iisdem considerationibus apparet, nequaquam hic applicari vulgatum *axioma, propter quod unumquodque tale, et illud magis*. Nam iuxta superius dicta, axioma veritatem non habet, nisi hoc sensu acceptum; propter quod, ut et quia tale, unumquodque tale, etc. Eatenus ergo locus ei esset in praesenti, quatenus propter nos concupitos esset a nobis ipsis concupitus Deus. Sed hoc est ridiculum, quia nemo se habet ad semetipsum ut concupitum, sed solum ut cui concupiscit.

(2) Cf. S. Thom. 1-2, Q. 62, a. 3 ad 2um.

L>L SPE SECUNDUM SE

auxilialrici virtuti innititur. Ex hac enim parte vere est dispositio perfecti, quia in hoc vel maxime perfectio hominis consistit, ut adhaereat Deo. Ad rem S. Thomas in Q. disp. de spe, art. 1 ad 4um^o: «Spes secundum quod refertur ad materiale obiectum, «est dispositio imperfecti, quia quod speratur, nondum habetur. «Sed secundum quod respicit obiectum formale, scilicet auxilium «divinum, sic est dispositio perfecti; *in hoc enim consistit perfectio hominis ut Deo inhaereat*. Et simile etiam est de fide, «quae habet imperfectionem, eo quod nondum videt ea quae «credit; habet autem perfectionem ex eo quod inhaeret testimoni- «monio primae veritatis, et ex hoc est virtus». Cui quidem doctrinae auctoritates etiam Scripturarum aperte suffragantur. Ubique enim spei laus inde deducitur, quod per eam homo coniungitur Deo ut firmamento et virtuti suae, ut refugio et adiutori suo. Hinc Psalm. XVII-3: *Dominus firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus. Deus meus adiutor meus, et sperabo in eum. Protector meus, et cornu salutis meae, et susceptor meus*. Et Psalm. LXI-8: *Ipse Deus meus, et salutaris meus, susceptor meus, non movebor amplius. Verumtamen Deo subiecta esto anima mea, quoniam ab ipso patentia mea. Quia ipse Deus meus, et salvator meus, adiutor meus, non emigrabo. In Deo salutare meum et gloria mea; Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est. Sperate in eo, omnis congregatio populi, Deus adiutor noster in aeternum*. Et Psalm. XC-i: *Qui habitat in adiutorio Altissimi, in protectione Dei coeli commorabitur. Dicet Domino: susceptor meus es tu, et refugium meum. Deus meus, sperabo in eum... Quoniam in me speravit, liberabo eum, protegam eum quoniam cognovit nomen meum*. Et Ierem. XVII-2: *Haec dicit Dominus: Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum, et a Domino recedit cor eius. Erit enim quasi myricae in deserto, et non videbit cum venerit bonum, sed habitabit in siccitate in deserto, in terra salsuginis et inhabitabili. Benedictus vir qui confidit in Domino, et erit Dominus fiducia eius*. Quippe ille qui sperat, in tantum perfectus est, in quantum attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.

THESIS XXVIII.

Actus spei christianae est certissimus ex parte Dei, cuius promissiones non fallunt, et virtus nunquam deficere potest. Est etiam ad iustificationem necessarius eadem necessitate qua est necessaria fides.

§ i.

Proprie loquendo, certitudo est firmitas applicationis ad obiectum intellectus quod est verum. Est igitur essentialiter in sola vi cognoscitiva, et nonnisi secundum participationem quamdam derivatur ad actus voluntatis. « Certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva; participative autem in « omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tamquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et sic etiam < spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans « certitudinem a fide quae est in vi cognoscitiva » (1). Porro duplici certitudini fidei duplex quoque correspondet certitudo in spe. Est enim primo certitudo fidei quae dicitur infallibilitatis, cui in spe respondebit certitudo quam *infrustrabilitatis* vocare possumus. Est praeterea certitudo fidei quae dicitur indubitabilitatis, cui in spe respondebit certitudo quae sat convenienter *inhaesitabilitatis* appellaretur.

Dicendum ergo, spem christianam esse certissimam ex parte sui obiecti formalis quod est Deus fidelissimus in promissis, et in omnipotentia indeficiens; esse tamen incertam ex parte possibilis defectus liberi nostri arbitrii, vel quod idem est, ex parte conditionum quae a nobis requiruntur, uti contra inanem Protestandum fiduciam declaravit Tridentinum (2). Unde scriptum

(1) S. Thom. Q. 18, a. 4.

(2) Trident. Sess. 6, cap. g et can. 16.

est i Cor. X-12: *Qui se exislimat stare, videat ne cadat*. Et Philipp. II-12: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*. Sed quia unumquodque simpliciter indicatur secundum suum formale principium, non autem secundum conditiones quae sunt ex parte subiecti requisitae, ideo concludendum est, spem theologiam esse simpliciter certam, iuxta definitionem Magistri quam affert S. Thomas, Q. 18, a. 4, in arg. Sed contra: *Spes*, inquit, *est certa expectatio futurae beatitudinis*.

§ 2.

De necessitate autem actus spei ad iustificationem, breviter dico quod in eodem ordine invenitur ac necessitas ipsius fidei. Dicit enim Tridentinum, Sess. 6, cap. 6; « Disponuntur autem « ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem « ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes « vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud « in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, et dum peccatores se « esse intelligentes, a divinae iustitiae timore quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, « in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum proptium fore ». Et infra, Sess. 14, cap. 4, idem Concilium docet contritionem imperfectam cum spe veniae, esse donum Dei quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat.

Caeterum ratio theologica in aperto est. Adultis enim necessaria est quaedam conversio ad Deum auctorem iustificationis, iuxta illud Zach I-3: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Sed actualis conversio ad Deum auctorem iustificationis intelligi omnino nequit absque motu spei sese protendentis in ipsum, tanquam in eum a quo omne donum perfectum, et ipsa iustificatio quae semen est futurae gloriae, descendit. Et ideo apostolus fidem definit in ordine ad spem, cum ait: *Est autem fides sperandarum substantia rerum*, quasi fidei necessitatem adstruens secundum quod est spei fundamentum.

QUAEST. XX-XXII.

ET DE PRAECEPTIS AD EAM PERTINENTIBUS

Deinde considerandum est de vitiis spei oppositis, de quibus S. Thomas in Qq. 20 et 21. Substantia autem doctrinae sequenti propositione comprehenditur.

THESIS XXIX.

Duo sunt peccata spei theologicae directe opposita, per quae infusus habitus destruitur. Primum est desperatio; alterum est praesumptio qua quis quocumque modo a divina virtute auxiliatrice avertitur. Caeterae vero praesumptionis species quae eiusmodi aversionem non continent, sunt potius praeter, quam contra spem theologicam, et ideo amissionem eius non causant.

Hic nota quod spes concomitanter amittitur per infidelitatem, quia sine fide non potest omnino permanere. Sed de infidelitate satis est dictum in superioribus, et praesens sermo ea sola peccata complectitur quae cum spe theologica directam habent oppositionem.

Primo ergo ponitur desperatio. Est autem desperatio actus quo quis abiicit spem de caelesti beatitudine obtinenda: vel quia eam amplius non reputat bonum arduum desiderabile, et ideo fastidit et contemnit eam; vel quia eam amplius non reputat bonum sibi possibile, et ideo confidentiam obtinendi deponit, quasi a divina misericordia, pietate, et opitulatione exclusus. Interest autem inter hos duos modos, quia nonnisi in secundo propriissime invenitur desperationis ratio, quae in communi hominum intellectu importat quemdam recessum a re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes: de eo enim quod sub

desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habere dicimur, inquit S. Thomas in 1-2, Q. 40, a. 4 ad 3”“, Et haec quidem, quantum est ex usitata vi et ratione nominis. Nunc autem si de desperatione loquamur secundum quod dicit quidquid spei theologicae opponitur per defectum, manifestum est quod comprehendit quoque peccatum quo homo positive fastidit futuram beatitudinem, eamque excludit a desiderio suo. Unde S. Thomas in praesenti, Q. 20, a. 4, hunc etiam recenset desperationis modum, eique potissimam causam assignat luxuriam dicens: « Ad hoc quod bona spiritualia non sapiant nobis « quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, praecipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus « amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt « delectationes venereae; nam ex affectu harum delectationum « contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat « ea quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio « causatur ex luxuria » fl).

Deinde desperationi adiungitur etiam praesumptio; sed hic discretionem quam maxime opus est. Praesumptio enim generatim loquendo, nihil aliud est quam spes quaedam inordinata, et huius spei inordinatio esse potest *contra* spem theologicam, aut tantum *praeter*. Est contra spem theologicam, si tollat formale obiectum quod est divina virtus auxiliatrix, et hoc contingit dupliciter. Uno modo quatenus divina virtus absolute removetur, sicut si quis speraret seu praesumeret obtinere vitam aeternam solis propriis viribus. Alio modo quatenus divinae virtuti positive detrahitur, dum ei attribuitur quod ei omnino non convenit sicut si quis praesumeret obtinere a Deo vel veniam sine poeni-

(1) Quoad desperationem generatim animadvertes quod etsi sit minus peccatum quam infidelitas vel odium Dei, est tamen periculosius. Est, inquam, minus peccatum quam infidelitas et odium Dei, quia haec sunt contra Deum secundum quod in se est; desperatio autem, secundum quod eius bonum participatur a nobis. Est tamen periculosius, quia per spem revocamur a malis, et inducimur ad bona proseguenda; et ideo sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis operibus retrahuntur. Ita S. Thomas, Q. 20, a. 3.

tentia, vel gloriam cum finali perseverantia in peccato. Utroque enim modo avertitur homo ab eo quod est proprium spei Christianae fulcimentum, ut concludit S. Thomas Q. 21, a. 1 ad 3⁴⁴. Constat tamen, huiusmodi praesumptionem vix inveniri apud homines, et fere versari intra fines metaphysicae considerationis. Remanent ergo in praxi aliae praesumptionis species quae sunt solum praeter spem theologicam; cuiusmodi est praesumptio eius qui temere sperat id quod absolute non disconvenit Deo, sed tamen non est promissum ab ipso, puta spatium poenitentiae in extremo vitae, et hac de causa ad hoc usque tempus differt poenitentiam, nihilque curat de salute. Et per huiusmodi praesumptionem spem non destrui, satis superque videtur esse manifestum fl).

Sed iam considerandum est de praeceptis pertinentibus ad spem, et videndum praesertim utrum detur in praesenti vita aliquis perfectionis status, a quo actus spei tanquam perfectioni repugnans excludatur. De quo sit sequens propositio.

THESIS XXX.

Actus spei cadit sub praecepto quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino. Hinc non datur tam altae perfectionis status in quo ille actus locum amplius non habeat, et ab homine Christiano non debeat sancte et meritorie exerceri.

Hic tangitur error saeculo XVII damnatus in Quietistis et Semiquietistis. Quietistae autem dicti sunt a quiete seu indiffe-

I) Nota etiam quod quandoque praesumptio dicitur quod praesumptio non est. «Dicendum, inquit S. Thomas, Q. 21, a. 2, ad 3, «quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae, «ad praesumptionem pertinet, et hoc non diminuit, sed auget peccatum. «Peccare autem sub spe veniae quandoque percipiendae cum proposito «abstinendi a peccato, et poenitendi de peccato, hoc non est praesumptionis; sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum».

rentia circa propriam salutem. Reponebant enim summum Christianae perfectionis apicem ac fastigium in quadam passivitate excludente omne desiderium beatitudinis, omnem activitatem in bonis operibus faciendis, imo omnem resistentiam ad tentationes et foedissimas etiam suggestiones diaboli. Horum dux fuit Michael de Molinos, cuius propositiones ab Innocentio XI in constitutione *Caelestis Pastor* damnatae sunt tamquam *haereticae, suspectae, erroneae, scandalosae, blasphemae, piarum aurium offensivae, temerariae, christianae disciplinae relaxativae, ever-sivae, et seditiosae respective* (x). – Semiquietistae vero abhorrebant omnino a foedis consequentiis quas ex suo principio deducebat Molinos. Adhuc tamen eidem principio quadantenus adhaerebant, pro quanto ponebant statum quemdam habituales charitatis purae et perfectionis consummatae, in quo iam manet exclusus omnis actus pro motivo habens proprium interesse etiam spirituale, nullamque amplius partem haberet sive timor poenarum aeternarum, sive caelestis beatitudinis desiderium, et qui in hoc desiderio fundatur spei christianae actus. In his eminebat Fenelonius Cameracensis archiepiscopus, cuius propositiones ab Innocentio XII in Brevi *Cum alias* damnatae sunt, non quidem ut haereticae, sed tanquam *temerariae, scandalosae, male sonantes, piarum aurium offensivae, in praxi perniciosae, ac etiam respective erroneae* (2). – Haec igitur doctrina, pro ea parte qua derogat obligationi ac perfectioni spei christianae, sequentibus argumentis excluditur.

Et primo quidem excluditur per Scripturae auctoritatem. Ad omnes enim sine exceptione, et ex consequenti ad eos quoque qui altissimas perambulant perfectionis vias, pertinet illud apostoli, Rom. XII-9: *Odientes malum, adhaerentes bono, spe gaudentes*. Et rursus, 1 Thess. V-8: *Nos autem qui diei sumus, sobrii simus, induti loricae fidei et charitatis, et galeam spem salutis*. Et rursus, Tit. II-11: *Apparuit gratia Dei Salvatoris*

(1) Enchirid.-Banwarth. n. 122 i, seq.

(2) Enchirid. n. 1327, seq. – Historiam controversiae vide Wirceburg. de Virt. n. 272.

wstri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie et tuse et pie vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem. Sed et Paulus ipse a culmine perfectionis non excidebat, cum scribebat ad Rom. VIII-25: *Sed et nos ipsi primitias spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes, redemptionem corporis nostri: spe enim salvi facti sumus.* Unde Ioannes in prima sua epistola III-3, ait quod omnis qui spem beatitudinis habet, *sanctificat se sicut et ille* (Deus) *sanctus esi.* Denique petitiones orationis dominicae procul dubio sunt pro omnibus, et non est ibi desiderium expressum quod a summa perfectione sit quovis modo alienum, cum oratio ista a Christo Domino tradita sit tanquam informativa totius nostri affectus, et regula omnium rectarum voluntatum fl. Porro in oratione dominica, postquam petitum est ut sanctificetur nomen Dei, quod pertinet ad affectum charitatis, petitur ut adveniat regnum eius, quod pertinet ad desiderium beatitudinis. < Finis noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter. Uno quidem modo, prout volumus «gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria «eius; quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in «seipso diligimus, secundum vero pertinet ad dilectionem qua «diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur: *Sanctificetur nomen tuum*, per quam petimus gloriam Dei. Secunda «vero ponitur: *Adveniat regnum tuum*, per quam petimus ad «gloriam regni eius pervenire» (2).

Excluditur deinde idem ille error argumentis theologicis. Nam si esset in hac vita aliquis perfectionis status qui spei christianae exercitium amplius non compateretur, hoc esset vel propter imperfectionem spei, vel propter puritatem charitatis, vel propter requisitam in viris perfectis indifferentiam de propria salute. Atqui singula haec rationum capita removenda sunt, partim qui-

(1) « In oratione dominica non solum petuntur omnia quae recte «desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt, ut «sic haec oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa «totius nostri affectus». Ita S. Thomas in 2-2, Q. 83, a. 9.

(2) S. Thom., ibid.

dem ut inefficacia ad intentae probationis effectum, partim vero ut falsitatis plena.

In primis ex imperfectione spei nulla conclusio. Re enim vera spes, qua parte dicit inhaesionem ad Deum, cuius auxiliatrici potentiae innititur, habet omnimodam virtutis perfectionem, uti iam ostensum est, eamque tot tantisque encomiis in Scripturis celebratam, ut si scribantur per singula, ne integrum quidem volumen arbitrer posse sufficere. Qua autem parte importat amorem concupiscentiae erga Deum, imperfecta quidem dicitur comparatione perfectioris amoris benevolentiae sive amicitiae, minime vero absolute secundum se, quemadmodum aperte constat tum ex dictis in thes. 27, tum etiam ex hoc quod concupiscentiae amor procul dubio manet in beatitudine aeterna, in qua tamen omnis defectus evacuatur, teste apostolo 1 Cor. XIII-11. Restat ergo ut positiva spei imperfectio sese adaequate teneat ex ea parte qua spes dicit desiderium rei non habitae, et prosecutionem boni nondum possessi. Verumtamen huiusmodi imperfectio essentialis est statui viae, et eiusdem prorsus ordinis cum imperfectione fidei, quatenus scilicet spes de non habitis est, sicut fides de non visis. Eodem igitur pacto quo non datur in hac vita, tam altae perfectionis status in quo non debeat exerceri fides, ita quoque non datur in quo non debeat exerceri spes~

Rursus ex puritate charitatis nihil. Nam puritas charitatis in hoc est, quod ab eius proprio actu absit motivum proprii interesse, aut si de perfecto eius *statu* loqui velimus, in hoc quod nihil admittatur de iis quae praeter finem eius sunt, eiusque motum nata sunt retardare; non autem in hoc quod excludantur alii actus sub eius ordine existentes. Atqui actus spei procul dubio stat sub fine charitatis, sicut et ipsa beatitudo quam prosequitur, praesertim cum beatitudo exhibeat conditionem illam in qua sola praeceptum diligendi Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota fortitudine poterit perfecte adimpleri (x).

(i) «Augustinus dicit in 1. de perfectione iustitiae, c. 8, quod in •plenitudine charitatis patriae praeceptum illud implebitur: *Diliges «Dominum Deum tuum, etc. Nam cum aliquid adhuc est carnalis con-*

Caeterum ne dicas quod affectus spei est mercenarius, adeoque cum perfectione charitatis impossibilis, Omnino enim negandum hoc est, si ly *mercenarius* secundum communem acceptiorem in malam partem sumatur. Nam mercenarius ille est qui nobilius ordinat ad vilius, puta opera spiritualia ad commoda temporalia (x), non autem qui beatitudinem a Deo exspectat, et hanc ipsam beatitudinem ulterius ordinat ad Deum propter se super omnia glorificandum, proindeque ad Deum sub ratione finis simpliciter ultimi, cuius gratia sunt quaecumque praeter ipsum sunt vel esse possunt. Et ideo, cum dicit apostolus quod *charitas non quaerit quae sua sunt* (2), id quidem intelligendum primo, in quantum charitas actu suo elicit diligit gratuito Deum et proximum, deinde vero in quantum minime permittit ut homo proprium interesse quaerat inordinato et egoistico modo. At si ordinate volumus proximo bonum, quanto magis nobismetipsis, cum unusquisque ex lege tum naturae tum gratiae semetipsum diligere debeat plus quam proximum.

Neque tandem ulla repetitur ratio ex requisita in viris perfectis indifferencia circa beatitudinem et salutem. Haec enim indifferencia est penitus impossibilis, loquendo de beatitudine prout vere in Deo est (3). Insuper tollit ex natura etiam rei, conditionem absolute requisitam ad charitatem, ut per sequentia videbitur. Denique, frustra esset qui opponeret illud Moysis Exod. XXXII-31 : *Obsecro, peccavit populus iste peccatum maximum; aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti*; vel illud Pauli Rom. IX-3 : *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis qui sunt cognati mei secundum carnem*. Nam si quis bene consideret, in his nihil

« *cupiscentiae quod continendo frenetur, non omnino ex tota anima • diligitur Deus...* Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc < praeceptum; in via autem impletur, sed imperfecte; et tamen in via «tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam -«similitudinem ad patriae perfectionem ». S. Thom. 2-2, Q. 44, a. 6.

(1) Ioan. X-12, seq.

(2) i Cor. XIII-5.

(3) Cf. S. Franciscum Salesium, *Traité de l'amour de Dieu*, l. 9, c. 4.

plus est quam emphatica atque hyperbolica amoris expressio, ut hic locum habeat illud Bernardi, Serm. 67 in Cantic. η. 3 :
Affectus locutus est, non intellectus, et ideo non ad intel-
« lectum ».

Quanto igitur melius dicemus cum Augustino epist. 140, c. 26, quod iustus consummatae perfectionis ac sanctitatis affigitur mysticae cruci, in qua illa est latitudo et longitudo et altitudo quam commemorat apostolus ad Ephes. III-17. * Nam « latitudo est in eo ligno quod transversum desuper figitur: hoc « ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus. Longitudo < in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est; ibi « enim quodammodo statur, id est, persistitur et perseveratur, * quod longanimitati tribuitur, Altitudo est in ea ligni parte quae « ab illo quod transversum figitur, sursum versus relinquitur, « hoc est ad caput crucifixi, *quia bene sperantium superna ex- « spectatio est* » ; expectatio nimirum aeternae quae in supernis est beatitudinis. Et hoc totum agitur quamdiu in hac nostra peregrinatione fides per dilectionem operatur. « In futuro autem « saeculo perfecta et plena charitas sine ulla malorum tolerantia, « non fide credit quod non videt, nec spe desiderat quod non « tenet; sed in aeternum veritatis incommutabilem speciem con- « templabitur, cuius sine fine quietum opus erit, laudare quod « amat, et amare quod laudat

M

DE CHARITATE

Apostolus dicit: *Accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis Jerusalem caelestem, et multorum millium angelorum frequentiam.* * Audiamus fratres, et desideremus unde cives « sumus. Patria est Sion, ipsa est Jerusalem quae Sion, et huius <nominis interpretationem nosse debetis. Sicut Jerusalem inter-
« pretatur visio pacis, ita Sion speculatio, id est visio et con-
« templatio. Nescio quod nobis magnum spectaculum promittitur,
« et hoc ipse Deus est qui condidit civitatem. Pulchra et decora : civitas, quam pulchriorem habet conditorem ! *Te decet hymnus*
« *Deus*, inquit. Sed ubi ? *In Sion.* In Babylone non decet. Ets
« enim quisque cum coeperit innovari, iam corde in Jerusalem
« cantat, dicente apostolo : *Conversatio nostra in caelis est. In*
« *carne enim ambulantes, inquit, non secundum carnem milita-*
« *mus* » (i). Ergo iam cives sumus sanctorum et domestici Deir quasi socii effecti pulchrae et decorae civitatis cuius artifex et conditor Deus. Sed ex quo aliquis fuit effectus civis alicuius civitatis, et in boni eius participationem admissus, communis boni amor in eo exigitur. Bonum autem commune caelestis Jerusalem est bonum divinum beatitudinis obiectum, et amor huius boni ipsa charitas est, de qua nunc pro posse nostro pertractandum venit.

Ante omnia, rememoranda est distinctio superius tradita inter amorem concupiscentiae et amorem benevolentiae. Amorem dico concupiscentiae quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed secundum quod sibi bonum ; amorem vero benevolentiae quo quis amat alterum secundum se, seu propter ipsummet, sicut amicus amat amicum. Et in praesenti quidem, de solo amore benevolentiae sermo esse potest, ac per hoc, a consideratione

(i) August. Enarr. in Psalm. 64, η.

nostra concupiscentiae amor iam removetur. Porro amor benevolentiae est in primis uniuscuiusque ad semetipsum. Et haec benevolentia praesupponitur ad omnem aliam, in quantum scilicet omnis alia benevolentia est qua quis vult alteri bonum sicut et sibi vult bonum. Idque vel ratione cuiusdam unitatis qua est aliququaliter unum cum eo, *vel praesertim*, ratione absolutae dependentiae qua ab eo dependet tanquam a causa principe et suprema. Eam porro nunc causam dico, a qua participat omnia, e qua totam trahit existentiae et bonitatis rationem, in qua denique proprium bonum continetur magis quam in semetipso. Et tunc etiam benevolentiae amor naturali ordine fertur in talem causam ut in id quod diligitur super omnia; super omnia, inquam, ac per hoc, supra ipsum diligentem, uti profunde exponit S. Thomas in prima parte, Q. 60, a. 5. Sic igitur, ipsa ad nos divini boni communicatio est conditio necessaria ad eum amorem quo Deum plus quam nosmetipsos, tanquam finem simpliciter ultimum cuius gloriae gratia volumus cuncta fieri et esse, diligimus. Consulto autem dixi: *conditio necessaria*, non *motivum*. Non motivum, quia in amore benevolentiae motivum amandi nusquam reponitur in bono proveniente amanti ab amato. Conditio necessaria tamen, quia si per impossibile non esset haec Dei ad nos communicatio, deesset quoque in nobis proportio

(ij Quomodo amor benevolentiae ad alterum imitetur benevolentiam quam unusquisque habet ad semetipsum, declarat S. Thomas in III, D. 27, Q. 2, a. 1: «Amans se habet ad amatum quasi ad seipsum, vel «ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea quae «sui sunt hoc modo se habet, ut primo velit sibi praesens esse quidquid «de perfectione sua est; et ideo amor includit (desiderium) amati, quo «desideratur eius praesentia. Secundo homo alia in seipsum retorquet «per affectum, et sibi appetit quaecumque sibi expediunt; et secundum «quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit secundum «quam aliquis amato bona desiderat. Tertio homo ea quae sibi appetit, «operando sibi acquirit; et secundum quod hoc ad alium exercetur, «beneficentia in amore includitur. Quarto homo ea quae sibi bona vi- «dentur, implere consentit; et secundum quod hoc ad amicum fit, amor «concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quae «amico videntur ».

4
JVJV »-S<...
-C... <X<4Λ... V*
... zys.?

mV
...*... 7\...Λ
iW ViW \$£2?

<JA>

7 1
... >AA1 » f'J r ft...!

habitudinis ad Deum ut diligibilem et diligendum ; Deus siquidem foret nobis penitus extraneus; ad extraneum autem, et in nullo ad nos pertinentem amor esse non potest. Inde S. Thomas in prima parte O. 60, a. 5 ad 2um : « Cum dicitur quod « Deus diligitur ab angelo in quantum est ei bonus, si ly in i quantum dicat finem (x), sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. -Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis (2), sic verum <est. Non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, « nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est «Deus». Et rursus in 2-2. Q. 26, a. 13 ad 3"«: «Deus est r hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non < esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi».

Nunc autem duplex est communicatio divini boni ad creaturas. Una qua in ordine naturae sese Deus communicat tantummodo secundum quasdam sui participationes ; altera qua in ordine supernatural! communicat etiam semetipsum, ad sui societatem suique ipsius fruitionem nos advocans. Et secundum hanc duplicem communicationem duplex etiam attenditur amor benevolentiae hominis vel angeli ad Deum. Secundum primam quidem, amor *benevolentiae simplicis* qui fuisset in statu naturae purae, terminatus quidem ad Deum super omnia et propter ipsum, sed ad Deum invisibilem qui lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre naturaliter potest, quique supra cuncta quae praeter ipsum sunt aut concipi possunt, ineffabiliter atque impertransibiliter manet absconditus. Secundum aliam vero communicationem attenditur amor *benevolentiae amicalis*, qui proprio nomine charitas nominatur; amor, inquam, amicitiae prout viget inter eos qui in intima societate convivunt et convivere debent. « Diligere Deum super omnia, « potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod bonum «divinum est principium et finis totius esse naturalis, et sic «x amant Deum super omnia, non solum rationalia, sed et bruta

Et »
! i'

T
H
i :

H
i?

(1) Id est, formale obiectum, seu rationem amandi ex parto amati.
(2) Id est, conditionem ex parte subiecti

⟨animalia in quantum amare possunt, quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum; unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Alio modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est obiectum beatitudinis, et secundum quod fit quaedam societas rationalis mentis ad Deum quadam spirituali unitate, et talis dilectio est actus charitatis in quem nulla creatura potest sine gratia⟩ (x).

Sed iterum animadvertite quod ubicumque dicit S. Thomas, amorem charitatis esse amorem divini boni in quantum est beatitudinis obiectum, ly *in quantum* determinat specialem rationem sub qua bonum divinum per charitatem attingitur; non tamen reponit motivum amoris praecise in hoc quod hoc bonum est bonum nobis. Etenim ipsum divinum bonum in quantum est beatitudinis obiectum, consideratur dupliciter: vel ut summam perfectionem nobis afferens, vel ut in se absolute perfectum, absolute amabile, et per illammet beatitudinem cuius obiectum est, glorificandum. Et priori quidem modo terminat amorem concupiscentiae; posteriori autem modo tantum, amorem charitatis. Distinctionem hanc aperte tradit ipse S. Thomas in O. disp. de charit. a. 2, similitudine desumpta ex bono civitatis terrenaе, quod quis dupliciter amare potest: uno modo ut habeatur, alio modo ut conservetur. Additque quod amare bonum civitatis ut habeatur et possideatur, nondum facit bonum politicum, quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur; quod est amare seipsum potius quam

(1) S. Thom., Q. disp. de Spe, a. 1 ad 9um. – Et in prima parte, Q. 60, a 5 ad 4um: «Deus secundum quod est universale bonum a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; in quantum vero est bonum beatificans universaliter omnes supernatural! beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis⟩. Et in 2-2, Q. 23, a. 4: «Actus et habitus specificantur per obiecta. Proprium autem obiectum amoris est bonum, et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum in quantum est beatitudinis (supernaturalis) obiectum, habet specialem rationem boni, et ideo amor charitatis qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis virtus».

civitatem; sibi enim concupiscit hoc bonum, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem, quod perfectum politicum facit, in tantum ut aliqui propter bonum civitatis conservandum vel amplificandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum. «Sic
« igitur, concludit Angelicus, amare bonum quod a beatis parti-
« cipatur, ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene
* se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum
« concupiscunt. *Sed amare illud bonum secundum se, ut ferma-
« neat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc
« facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum.*
« Et haec est charitas quae Deum per se diligit, et proximos qui
« sunt capaces beatitudinis sicut seipsos, et quae repugnat omni-
« bus impedimentis et in se et in aliis. Unde nunquam esse potest
« cum peccato mortali quod est beatitudinis impedimentum ».

Haec de charitate in generali. Nunc autem specialis disputa-
tio ad quatuor sequentia capita reducitur. Primo de ipsa cha-
ritate (Qq. 23-24). Secundo de diligendis ex charitate (Qq. 25-26).
Tertio de actibus charitatis (Qq. 27-33). Quarto de vitiis oppo-
sitis, et de praeceptis ad charitatem pertinentibus (Qq. 34-44).

QUAEST. XXIII-XXIV.

Tria hic declaranda veniunt. Primo propria ratio charitatis.
Secundo ordo eius ad alias virtutes. Tertio differentia inter cha-
ritatem viae et charitatem patriae. Et quantum ad primum do-
ctrina est ut sequitur.

THESIS XXXI.

Charitas est specialis virtus, rationem habens verae
ad Deum amicitiae. Cuius obiectum est, formale quidem
bonitas Dei in seipso, eaque specificative sumpta secun-
dum quod in supernatural! beatitudine sese communicat ;
materiale vero, post Deum ipsum, omnis creatura ratio-
nalis divinam beatitudinem vel actu vel potentia participans.

-l
» J
i 3

§ i.

Esse veram quamdam amicitiam Dei ad homines et hominum ad Deum, notissima Sacrae Scripturae testimonia confirmant. Dicitur enim Sap. VII-14: *Infinitus enim thesaurus est hominibus, quo qui usi stint, participes facti sunt amicitiae Dei.* Et Isai. XLI-8: *Israel, serve meus, semen Abraham amici mei.* Et Cant. V-16, mystica sponsa de sponso ait: *Ipse est amicus meus, filiae Ierusalem;* vicissimque sponsus sic sponsam alloquitur, II-I3: *Surge, amica mea, speciosa mea, et veni.* Sed et toto illo Canticorum libro, divina haec amicitia tam aperte significatur et celebratur, ut liber iste sacri huius amoris epithalamium, et coelestis sacrarum flammarum Deum inter et animam iustam rogos, merito appellari possit fl). Denique in Novo Testamento, Unigenitus omnes suos quotquot futuri erant usque ad temporum finem in persona discipulorum alloquens: 3z *quis diligit me,* inquit Ioan. XIV-23, *et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Et infra •XV-15: *Iam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Quibus auctoritatibus nihil sane expressius cogitari potest.

Et re quidem vera, amicitiam omnem constituit mutuus benevolentiae amor, fundatus super quadam communicatione in eiusdem consortio vitae, et unius intimitate societatis. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, iuxta illud 1 Cor. 1-9: *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii eius,* super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. < Importat « (amicitia), ut in littera patet, tres conditiones, scilicet benevolentiam, redamationem, et communicationem. Amor enim quo « alicui bonum volumus, cum mutuo amore, fundatus super aliqua communicatione, puta sanguinis ut inter consanguineos, < « vel militiae ut inter commilitones, etc., habet rationem amoris

(1) Gonet, de virt. c. 13, paragr. 1.

< amicitiae. Et si his adiunxeris quod amore illo velimus bonum
 *alicui propter seipsum principaliter, quod communicatio est in
 «praecipuis animae bonis, habebitur non solum ratio amicitiae,
 < sed amicitiae maxime honestae. Et adhuc si adiunxeris quod
 « communicatio ista consistit in supernatural! consortio divinae
 *naturae, habebitur ratio amicitiae divinae » (1). Indubitanter
 igitur dicendum quod est divina amicitia, consequens communi-
 cationem divinae naturae in creatura rationali, per quam beati-
 tudinis Dei sumus participes, adhuc quidem in spe quamdiu
 peregrinamur in via, re autem et actu cum praesentes erimus
 ad Dominum. Et hoc est fundamentale principium in praesenti,
 cui nequicquam derogant rationes in contrarium apparentes, qua-
 rum facilis et fere obvia solutio est.

Nihil enim valet si dicas: *Amicitia pares aut invenit aut
 jacet. Non ergo est inter inaequales, inter dominum et servum,
 praesertim vero inter infinite distantes sicut sunt Deus et creatura.*

Respondeo quod amicitia minime requirit aequalitatem
 aequiparantiae, ut apparet ex hoc quod inter parentes et filios
 naturalis etiam amicitia est, sed requirit solum aequalitatem pro-
 portionis, scilicet ut uterque amicorum operetur ad alterum se-
 cundum suam proportionem, ut dicit Angelicus in III, D. 20,
 a. 3 ad 3um, addens quod tunc tantum inaequalitas seu distantia
 amicitiam solvit, *quando non communicant in eadem vita.* Et
 ideo inter dominum et servum, reduplicative ut tales, amicitia
 non viget, praecise quia in officio serviendi consortium vitae cum
 domino non includitur. Nihil tamen prohibet quominus ad servum
 amicitia sit, non qua servus, sed qua homo est, ut Philosophus
 ait in 8 Ethicorum. Et sic etiam amicitia est Dei ad homines,
 non in quantum homines sunt, sed in quantum deiformes per
 gratiam efficiuntur. Ex tunc enim consequitur quaedam associatio
 hominis ad Deum, iuxta illud 1 Ioan. 1-7: «Si autem in luce
 < ambulamus sicut et ipse est in luce, societatem habemus ad
 « invicem ».

A tortiori nihil concluditur sequenti argumento: *Amicitia*

<i> Caietanus. in

fertur in amicum propter ipsum. Sed amor Dei terminari nequit ad creaturam propter ipsam, cum obiectum formale divinae voluntatis non sit nisi bonitas divina et increata. Ergo ex parte Dei, amicitia ad homines nec est nec esse potest.

Respondeo: *Dist. mai.* Amicitia fertur in amicum propter ipsum, ly « propter ipsum » excludente omne motivum proprii interesse, *conc. mai.* Ly « propter ipsum » excludente etiam amorem alicuius principaliter dilecti, propter quem per se primo amatum alter quoque ametur et in amicum recipiatur, *neg. mai.* Et ex hac distinctione statim apparebit argumentum nullius esse consequentiae. Ita enim Deus rationales creaturas amat et vult propter seipsum, ut illud *propter seipsum* non significet habitudinem ad eum cui provenit utilitas, sed solum habitudinem ad eum propter quem amatum amatur et aliud. De ratione autem amoris benevolentiae solummodo est, quod aliquis sic alterum amet, ut ei bonum velit, eiusque utilitatem procuret, non suam, tametsi ad hunc ipsum gratuitum amorem moveatur amore alicuius alius quod primario et principaliter diligitur. Et sane, ex hoc quod amamus proximum propter Deum principaliter dilectum, minime sequitur charitatem proximi non esse benevolentiam vel veri nominis amicitiam. Hinc S. Bonaventura in II, D. i, Part. 2, a. 2, q. 1: «Dicendum, inquit, quod finis conditionis rei sive rerum conditarum principalior est Dei gloria sive bonitas, quam creaturae utilitas. Sicut enim patet, *universa propter semetipsum operatus est Dominus*; sed non propter suam utilitatem vel indigentiam, quia ait in Psalmo: *Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Ergo propter sui gloriam. Non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam, et propter gloriam * suam communicandam, in cuius manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlicet eius glorificatio sive beatificatio ». Quin imo, ut optime animadvertit Seraphicus in responsione ad ium, impossibile omnino est ut Deus habeat ad creaturam qualemcumque benevolentiam, nisi per hoc ipsum quod creaturam vult propter semetipsum. Et ratio est quia, cum Deus sit bonum per essentiam, ipse est omnis boni

bonum, in cuius participatione consistit uniuscuiusque bonitas et conveniens perfectio. Et ideo non aliter potest procurare utilitatem creaturae, quam ordinando creaturam ad suam bonitatem participandam et manifestandam, ut iure meritoque canat Ecclesia: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*. In benedictiis enim nobis collatis divina gloria consistit. Tantum itaque abest quin divino erga nos amoris aliquid desit in ordine ad amicitiae rationem, ut omnis amoris gratuiti ille incomprehensibilis amor summum atque imparticipatum exemplar exhibeat.

Sic igitur norma per omnia stat fundamentalis veritas, Scripturae auctoritatibus superius demonstrata, nec de admissione hominum in veram Dei amicitiam ambigere licet. Nunc autem amicitia dupliciter sumi potest: primo pro ipsa relatione mutua quae inter amicos viget, secundo pro fundamento huiusmodi relationis, quo quidem modo in praesenti accipitur. Porro fundamentum dictae relationis nullum aliud est ex parte nostra, quam habitus quo diligimus Deum qui nos in amicos dignatur recipere. Rursus, ille habitus amoris vocatur proprio nomine charitas. Ergo a primo ad ultimum, virtus charitatis est amicitia hominis ad Deum, ut art. 1 huius quaestionis 23 concludit S. Thomas.

His iam praesuppositis, nullius negotii erit assignare obiectum tam formale quam materiale charitatis. Incipiendum autem a formali.

Asseritur in primis, obiectum formale esse absolutam Dei bonitatem in seipso. Et ratio est quia non est excogitabilis rectus amor hominis ad Deum qui non habeat pro motivo bonitatem ipsius Dei 1). Ergo, vel bonitatem Dei secundum quod

(i) Cave tamen ne exinde concludas, amorem quoque Dei ad hominem habere pro motivo ipsius hominis bonitatem. Sequela enim nulla est, quia amor Dei causat bonitatem in rebus, nedum ex bonitate rerum

est bonus nobis, vel bonitatem Dei secundum quod in seipso bonus est. Atqui charitas non habet pro motivo bonitatem Dei consideratam per ordinem ad nostrum bene esse, uti ex hactenus dictis satis superque constat. – Praeterea, ipsum nomen charitatis excellentem quamdam perfectionem amoris importat. « Charitas dicitur, inquit S. Thomas in III, D. 27, Q. 2, a. 1, eo quod sub inaestimabili pretio, quasi carissimam rem ponat « amatum ». Et alibi: « Differenter significatur actus per ista tria « (amor, dilectio, charitas). Nam *amor* communius inter ea est; « omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non e converso.

Addit enim *dilectio* supra amorem electionem praecedentem, «ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili, « sed in voluntate tantum, et in sola rationali creatura. *Charitas* * autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, in < quantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum « nomen designat (T) ». Est igitur charitas amor excellens et perfectus. Amor autem perfectus non est nisi epuratus a motivo proprii interesse, quia amor quo quis sibi ipsi aliquem amat, non est amor simpliciter, sed secundum quid tantum, ut per se constat (2). Relinquitur ergo ut absoluta Dei bonitas dicatur solum verum charitatis formale obiectum. – Denique oportet ut sit aliqua virtus theologica attingens Deum sub ratione finis ultimi, seu boni supremi super omnia diligendi, ad quod scilicet glorificandum cuncta referantur. Haec autem virtus non est fides quae attingit Deum sub ratione veri. Neque etiam spes, quae etsi attingat ipsum sub ratione boni, non tamen boni absoluti, et nondum importat amorem quo Deum plus quam nosmetipsos diligimus. Nulla igitur virtus est praeter charitatem, respiciens Deum ut finem simpliciter ultimum, cuius glorificationis gratia volumus esse omnia nostra, et quidquid in nobis perfectionis ac

determinetur. Explicatio autem patet ex dictis paulo supra in responsione ad secundum argumentum.

(1) S. Thom. 1-2, Q. 26, a. 3.

(2) Ibid. a. 4.

beatitudinis esse potest (l). Unde eadein semper sequitur conclusio, bonitatem scilicet absolutam Dei esse formale charitatis obiectum.

(i) Haec omnia si quis recte consideret, habebit unde dijudicet quid sentiendum sit de nova illa opinione a Vincendo *Bolgeni* introducta, et a nonnullis recentioribus theologis probata (*Gury-Ballerini Toni.* 1, n. 217, in nota), secundum quam amor qui nos rapit *in Deum ceu bonum nostrum, foret* amor perfectae charitatis. Principale eorum argumentum est: «Quia per amorem qui eum rapit in Deum ceu bonum nostrum, homo reipsa non attrahitur nisi bonitate divina, dumque in hoc potius quam in quovis alio bono, beatitudinis suae obiectum quaerit, insitus iam apparet amor *ille* appetitive summus qui proprius est charitati, et quo Deum concupiscit super omnia». Sed contra est, quod ex tribus his rationibus, prima nihil probat, secunda falsum dicit, tertia probat oppositum eius quod probare intendebat.

Prima, inquam, in qua dicitur quod *amando Deum ceu bonum nostrum, homo reipsa non attrahitur nisi bonitate divina*, intentum non probat. Nam, ut dictum est supra, ubi de virtutibus theologicis in genere et ternario earum numero (*Thes.* 1), bonitas divina dupliciter consideratur; vel secundum quod est summum bonum nostrum, aeternam nobis felicitatem sui fruitione afferens, et sic est obiectum *spei*; vel secundum quod est summum bonum absolutum propter se super omnia amandum, et sic est obiectum *charitatis*. Quamdiu ergo sistitur in *bonitate divina* sine addito, nihil dicitur quod commune non sit utriusque virtutis obiecto, et ideo argumentum hinc deductum pro amore charitatis non concludit.

At peiori vitio laborat secunda ratio in qua dicitur quod, *dum homo in bono divino potius quam in quovis alio obiectum suae beatitudinis quaerit, insitus iam apparet amor ille appetitive summus qui proprius est charitatis*: peiori, inquam, vitio laborat ratio ista, quia non solum non concludit, sed et abhorret a vero. Nam certe, ut alia nunc breviter gratia praetermittam, id saltem in propatulo est, quod scilicet in amore illo quo amamus Deum praecise in quantum nobis ipsis provenit ab eo bonum, nondum apparet amor quo a nobis ametur supra nosmetipsos, prout requiritur in amore charitatis. Quod etiam evidenter attestantur difficultates omnes contra rectitudinem actus *spei* superius excussae in thesi 27^o. Recole ibi dicta.

Tertia denique ratio quae dicit praedictum amorem esse *amorem quo homo Deum concupiscit super omnia*, verum quidem dicit, sed probat oppositum eius quod probare intendebat. Intendebat enim probare amorem Charitatis, id est, *dilectionis et amicitiae*, et conclusio

At bonitas Dei qua est in seipso bonus, dupliciter iterum consideratur: vel ut finis naturalis, id est sub ea formalitate sub qua in ordine naturae per creationem et gubernationem universi sese diffundit; vel ut finis supernaturalis, id est sub ea ratione sub qua in divina beatitudine sese communicat. Statim autem apparet quod charitas, utpote amor amicitiae ad Deum, hoc altero modo respicit bonum divinum, videlicet secundum quod est commune bonum beatae civitatis coelestis Jerusalem, cuius iam sumus participes per gratiam, iuxta illud Ephes. II-19: *Sed estis cives sanctorum et domestici Dei*. Unde S. Thomas, Q. 23, a. 4: «Actus et habitus specificantur per obiecta. Proprium autem « obiectum amoris est bonum, et ideo ubi est specialis ratio « boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum in « quantum est beatitudinis (supernaturalis) obiectum, habet spe- « cialem rationem boni, et ideo amor charitatis qui est amor « huius boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis « virtus ». - Et de obiecto formali hactenus satis.

Nunc de obiecto materiali sine difficultate ostenditur quod sit, post Deum ipsum, omnis creatura rationalis vel. actu vel potentia divinam beatitudinem participans.

In quo quidem praeobservare oportet quod aliquem possumus diligere dupliciter: uno modo ratione sui ipsius, alio modo ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus,

expresse perducitur ad amorem *concupiscentiae*. Atqui aliud est concupiscere, et aliud diligere. Et ly *super omnia* aliud importat, dictum de eo quod diligitur, aliud vero, dictum de eo quod concupiscitur. Primo modo importat super omnia dilecta et diligibilia, adeoque et supra nosmetipsos. Alio modo importat super omnia concupita et concupiscibilia, adeoque supra ea tantum quae sunt a nobis distincta, cum nemo possit se habere ad semetipsum ut concupiscibile vel concupitum, sed solum ut cui concupiscitur.

Omnibus ergo modis reiicienda novella theoria quae tota quanta in aequivocationibus posita est, et omnimoda confusione eorum quae accurate sunt distinguenda.

quando eum ratione proprii eius boni diligimus. Ratione vero alterius diligimus aliquem, quando diligimus ipsum quia attinet alii quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes et familiares et consanguineos et amicos ipsius, in quantum ei attinent; sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius quem ratione sui diligimus, quemque quodammodo in omnibus aliis diligimus. Sic igitur, cum proprium charitatis motivum sit bonum divinum secundum quod in societate supernaturalis beatitudinis est communicatum et communicabile, oportet ut ratione Dei per se dilecti, diligamus illos omnes ad quos bonum praedictum aut iam pervenit, aut pervenire potest. Ex quo tandem consequitur, illos omnes ad secundarium charitatis materiale obiectum pertinere.

Hinc iam aliququaliter apparet quomodo amicitia illa quae est hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad eos qui sunt Dei sub formali ratione mox declarata, sese in primis extendit ad ipsum hominem qui charitatem habet; ipse enim inter caetera quae ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit. Sese extendit praeterea ad omnes proximos qui capaces sunt beatae illius cum Deo societatis, super cuius communione charitas fundatur. Et eadem quoque ratione sese extendit ad sanctos angelos quorum concives, cohaeredes, et sodales erimus in resurrectione iustorum; minime vero ad daemones caeterosque damnatos qui a bono quod respicit charitas, definitive sunt exclusi.

THESIS XXXII.

Charitas, si tamen proprie accipiatur, et non aequivoce tantum pro iis quae qualemcumque similitudinem vel subordinationem ad eam habent, est excellentissima virtutum quae imperat aliis omnibus, eisque dat ordinem ad finem, et pro tanto forma earum recte appellatur.

Charitas proprie et non abusive dicta, virtus est qua diligimus Deum finem supernaturalem propter se, proximum vero

nostrum propter eius attinendam ad Deum sub eadem ratione finis supernaturalis sive obiecti beatitudinis, ut satis declaratum est in propositione praecedenti. Porro omnis alia dilectio proximi, quantumvis supponatur in se laudabilis et honesta, nonnisi ex abusu vocum appellationem charitatis reciperet. Etenim: « Charitas diligit Deum ratione sui ipsius, et ratione eius diligit omnes alios in quantum ordinantur ad Deum. Unde quodammodo Deum diligit in omnibus proximis; sic enim proximus charitate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus. Unde manifestum est quod est idem habitus charitatis quo Deum et proximum diligimus. Sed si diligeremus proximum ratione sui ipsius, et non ratione Dei, hoc ad aliam dilectionem pertineret, puta ad dilectionem naturalem, vel politicam, vel ad aliquam aliarum quas Philosophus tangit in 8 Ethicorum (*) ». Haec igitur prima aequivocatio vitanda est. Sed et alia quoque cavenda occurrit, quia quandoque charitati tribuuntur actus earum virtutum quae sub eius imperio sunt, iuxta illud 1. Cor. XIII-4: *Charitas patiens est, benigna est*, etc. In praesenti autem sermo est de charitate secundum se, videlicet per ordinem ad actum quem elicit. « Elicit enim virtus illos actus tantum qui sunt secundum rationem propriae formae, sicut iustitia recte facere, et temperantia temperanter; sed imperare dicitur omnes actus quos ad finem suum advocat (2) ». Nunc ergo, charitatem sic proprie acceptam, esse excellentissimam virtutum, manifeste constat, quia est circa Deum, et nobilissimo ac perfectissimo modo. Equidem fides etiam ac spes attingunt Deum, sed secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni. At charitas attingit Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo ipsa maior est, ut apostolus ait, fide et spe, et consequenter omnibus aliis virtutibus (3).

S. Thom. Q. disp. de char. a. 4.

(2) S. Thom. ibid. a. 5 ad 3um.

(3) Occurret forsitan novus quidam *virtutum activarum* praedicator dicens, tanto virtutem aliquam esse meliorem, quanto hominem facit similiorem Deo, cuius proprium est suis creaturis benefacere et de quo dicitur quod *miserationes eius sunt super omnia opera eius*; proindeque

Ex hoc ipso autem quod charitas est circa Deum sub ratione ultimi finis simpliciter, consequitur quod ad eam pertineat caeterarum omnium imperium. Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem pro quanto actus inferioris ordinatur ad finem superioris. Unde cum ad charitatis finem omnes aliae virtutes ordinentur, ipsa imperat actus omnium virtutum, et exinde dicitur motor earum. Nec tamen satis, nam in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, dat ei et formam, ideoque participatio passiva imperii et ordinationis charitatis est velut forma constituens actus alios in esse virtuoso simpliciter. Et quia virtutes ipsae dicuntur in ordine ad actus formatos, charitas forma aliarum et dicitur et est, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, in quantum omnibus formam imponit secundum modum praedictum.

Bene igitur charitatem gemmam virtutum appellabis, quae caeteras format, illustrat, perficit, eisque ornatum singularem ac venustatem ex sui consortio impertitur. « Haec vestis purpurea
« sponsae, optime nitens super byssum castitatis; aut vestis po-
« lymita Joseph, omnium virtutum v;irietate decorata; vel si ma-
« vis, vestimentum Iacob, cuius fragrantia benedictionem Patris
« caelestis impetrat. Haec currus igneus sublevans interiorem
« hominem in paradisum spiritualem; bitumen quo Deus Eccle-
« siae arcam linivit; caementum quo lapides vivi in aedificio spi-
rituali connectuntur; filum aureum quo colligantur inter se;

virtutes quas in vita activa ad proximorum utilitatem impendimus, praeponderare ipsi charitati qua Deus diligitur. – Respondeo primo, infinitam Dei perfectionem in hoc praecise consistere, quod sibi ipsi bono infinito, summo amore inhaereat; unde per charitatem quam maxime Deo assimilamur, tanquam ei per affectum uniti. – Respondeo secundo, quod si considerentur virtutes quae et prout sunt ad alterum, utputa beneficentia, misericordia, aliaeque eiusmodi, istae non sunt maximae nisi ille cuius sunt, sit maximus, nullum supra se habens, sed omnes sub se. «Ei enim qui supra se aliquem habet, maius est et melius coniungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem
«qui habet Deum superiorem, charitas per quam Deo unitur, est potior
«quam misericordia per quam defectus proximorum supplet». S. Thomas, infra, Q. 30, a. 4.

«caeleste gluten quod animam Deo iungit, et vinculum illud
 « perfectionis quod felicissimo nexu et homines Deo, et inter se
 « homines propter Deum eiusque dilectionem coagmentat. Haec
 < arundo aurea qua portae et muri caelestis Ierusalem metiuntur,
 Apoc. XX-15, id est, qua luminis gloriae et beatificae visionis
 « perfectio mensuratur. Haec demum nummus est quo Deus
 « emitur et comparatur. Venalis est Deus, at quo nummo? Qua
 « te emit charitate. Quod ergo inter planetas sol, inter elementa
 « ignis, inter metalla aurum, et inter gemmas carbunculus, hoc
 « inter virtutes charitas est (1) ».

THESIS XXXIII.

Charitas, etsi eadem numero sit et in patria et in via, adhuc tamen conditionis longe diversae utrobique est, et solum in patria propter praesentialitatem obiecti, ad plenam perfectionem sui actus suiue status perducitur.

Virtutem charitatis eandem numero manere in patria, iam dictum est in superioribus; manet enim eadem formalis ratio obiecti. Nec obstat quod obiectum amoris sit bonum apprehensum, et quod alia sit apprehensio praesentis vitae, alia vero futurae. Nam apprehensio non explicat rationem motivam, sed solum conditionem sine qua non, et charitas non habet pro obiecto cognitionem, sed rem cognitam quae est eadem scilicet Deum sub ratione finis ultimi.

At dicendum nihilominus est, *actum* charitatis in patria, etsi non quantum ad notam specificam, at certe quantum ad modalitatem, quam maxime differre ab actu charitatis viae, differentiamque totam oriri ex differentia inter fidei lumen et clarum diem caelestis patriae, cum Deus amicus facie ad faciem videbitur. – Nam primo, habebit actus ille in patria modalitatem intensivam omnino diversae rationis ab ea quae nunc est. Aliter enim afficitur quis ad praesentia, et aliter ad absentia. Aliter affi-

2Vf

(i) Gonet. Man. Tract. 8, paragr. 6.

citur ad bonum illud infinitum quod in superclarissima luce gloriae sicuti est resplendet, et aliter ad idem bonum quod nunc inter exilii umbras per solam viam remotionis et excellentiae ex creatis effectibus cognoscitur. Ex quo fit ut licet habitus charitatis in aliquo viatore possit esse intensior quam in comprehensore, nunquam tamen actus perfectissimi viatoris adaequabit actum minimi comprehensoris; est enim utrobique diversa quantitatis ratio. Sicut igitur linea, quantumcumque crescat, nunquam attingit quantitatem superficiei, ita prorsus charitas viae quae sequitur cognitionem fidei, nunquam attinget charitatem patriae quae sequitur cognitionem apertam, ut dicit Sanctus Thomas, Q. 24, a. 7 ad 3^o. - Habebit praeterea actus charitatis in patria modum absolutae necessitatis, oppositum modo libertatis qui nunc est. Modum autem necessitatis dico, tam in specificatione quam in exercitio, eoque continuo et interminabili, quia quantum ad divinum bonum intuitive visum volubiles non erunt nostrae volitiones, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed in nunc immobili aeternitatis erit actualis ardor huius amoris. At longe aliter est in via, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione in ipsum. - Unde tandem tertio, sequetur absoluta inamissibilitas habitus charitatis qui nunc per peccatum semper amitti potest, et idcirco perfectionem sui status, quamdiu in hac vita vivitur, nusquam consequitur.

Ad rem Caietanus in 2-2, O. 24, a. 7: « Charitas duplicem habet statum, scilicet naturalem et quasi praeternaturalem. < Status naturalis charitatis est. esse illo modo et ea perfectione < qua est in caelesti patria. Status autem quodammodo praeternaturalis est, esse sicut est in vita hac. Probantur haec. Et « naturalitas quidem charitatis in patria patet ex ipsa natura « charitatis, qua est amicitia inter hominem et Deum consequens « communicationem deiformitatis. Constat enim quod amicorum « est convivere et condelectari, quae in sola patria inter hominem et Deum inveniuntur. Quod vero in hac vita praeternaturaliter quodammodo sit charitas, patet ex hoc quod charitas < via nominatur ab apostolo dicente: *Adhuc excellentiorem viam*

<vobis demonstro. *Quamdiu sumus in corpore peregrinamur a*
 « *Domino; per fident enim ambulamus. Nec habemus manentem*
 < *civitatem, sed futuram inquirimus.* Constat autem quod non
 « solum cives in peregrinatione et via, sed etiam naturalia, cum
 * moventur ad sua loca, aliquid habent praeternaturalitatis ad-
 « iunctum, scilicet esse extra locum suum. Exsistente igitur du-
 «plici charitatis statu, consequens est ut duplex quoque sit il-
 «lius perfectio, quatenus unicuique statui propria consonet per-
 «fectio. Et quoniam neutrius status perfectio consistit in indivi-
 «sibili, sed latitudinem habet, (nam charitas in via augetur,
 «et in paterna domo mansiones multas habet), oportet utri-
 «que perfectioni latitudinem consonam, quantitatemque spiri-
 <tualement convenire. Et quoniam status viae et patriae non
 «unius et eiusdem, sed diversarum rationum sunt, idcirco per-
 «fectiones consequentes eos, diversarum quoque rationum esse
 «oportet. — Difficultas huius rei consistit in assignando quo-
 * modo sunt diversarum rationum perfectio charitatis in via et
 «perfectio charitatis in patria. Et quoniam de patria nihil scimus
 «nisi quantum Dominus narravit in scripturis populorum et prin-
 ce cipum qui fuerunt in ea, ex his quae audimus, novimus quod per-
 «fectio viae habet se ad perfectionem patriae ut perfectio puerilis ad
 «virilem, dicente apostolo ad hoc propositum: *Cum essent par-*
 «*vulus, loquebar ut parvulus,* etc. Et rursum quod se habet
 cut lux diei in statu augmenti ad diurnam, dicente Salomone,
 «Prov. IV-18: *lustorum semita quasi lux splendens procedit, et*
 «*crescit usque ad perfectum diem.* Habemus siquidem ex his
 c quatuor. Primo diversam rationem perfectionis. Secundo, per-
 <manentiam utriusque perfectionis simul. Tertio, augmentum
 c secundum perfectionem viae. Quarto, quod quantumcumque
 c augeatur, semper est simpliciter minor charitate patriae. -
 «Diversa imprimis perfectionis ratio patet ex hoc, quod licet
 «natura pueri et viri, et similiter lucis matutinae et perfecti
 * diei, una et eadem sit, perfectio tamen naturae in pueritia et
 «virilitate diversarum est rationum, ut experientia teste probat
 «apostolus. Et simile patet de lucis diverso statu. Nam quod
 «perfectioni prioris status attestatur, imperfectionis esset in sue-

scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem proximi. Sic quoque propter paritatem rationis possunt diligere et daemones et damnati, ut praeclare exponit S. Thomas, Q. 25, a. 3 et 11. At nunc intendimus id quod sub charitate cadit ut cui charitas vult bonum, et hoc modo manifeste excluduntur non solum irrationalia, verum etiam spiritus omnes a divino bono finaliter excommunicati, utpote incapaces beatitudinis aeternae super cuius communicatione tanquam super necessaria conditione charitas fundatur. Relinquuntur ergo diligenda ex charitate alia quae enumerat Augustinus l. 1 de doct. christ., c. 23, et de quibus sit sequens propositio.

THESIS XXXIV.

Quatuor sunt ex charitate diligenda. Aliquid quod supra nos est Deus. Alterum quod nos sumus, anima propria. Tertium quod iuxta nos est, proximus. Quartum quod infra nos est, proprium corpus.

Unum sane est atque sibi semper identicum formale obiectum charitatis. Est tamen in diversis diversa ad illud unum habitudo, sicut etiam videre est in caeteris quae ad unum sunt, vel ab uno. Nam sanitas exempli gratia, est obiectum formale medicinae, et unius est in se rationis formalis; at non una est habitudo sanorum ad sanitatem, quia diaeta est conservativa eius, purgatio restitutiva, homo susceptivus, atque ita porro. Similiter itaque accidit in proposito. Formalis enim charitatis ratio est *divina bonitas ut obiectum glorificationis in aeterna beatitudine cuius particeps homo efficitur*. Ad hanc autem rationem formalem aliter comparatur Deus qui est per identitatem divinum bonum beatitudinis obiectum; aliter ipse homo vel in re vel in spe particeps beatitudinis; aliter proximus in hac participatione ei consociatus; aliter denique corpus ad quod beatitudo nonnisi per quamdam redundantiam refunditur. Et sic distinguuntur illa quatuor quae in praesenti communiter enumerant theologi. « Est

! 1

te». ' ».

U

enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosmetipsos, et ideo dicitur in 9 Ethicorum quod amabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum; sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus. – Alio modo possumus loqui de amicitia secundum propriam rationem *amicitiae huius*, scilicet charitatis, quae est amicitia hominis ad Deum, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei, inter quae etiam est ipse homo qui charitatem habet. Et sic, inter caetera quae ex charitate diligit homo quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

Considera ergo quod dilectio qua unusquisque *ratione sui* seipsum diligit, vera quidem dilectio est, sed non dilectio charitatis, quanquam sit ordinabilis ad ipsam sicut omnes aliae dilectiones humanae, iis tantum exceptis quae super peccatum fundantur. Aliud tamen est quod dilectio aliqua sub ordine et directione charitatis exsistat vel exsistere possit, aliud vero quod sit ipsa dilectio quam elicit charitas p.). Sic igitur, dilectio sui ipsius non est ex charitate eliciente, nisi sit sui ipsius ut pertinentis ad Deum principaliter dilectum, et hoc modo non deest conditio alteritatis quae ad omnem amicitiam requiritur.

Nunc quantum ad proximum (2), nulla specialis occurrit quaestio praeter illam quae est de dilectione inimicorum: quomodo nempe haec dilectio cadat sub necessitate praecepti, et quomodo sub perfectione consilii tantum. Rem dilucide aperit S. Thomas in Q. disp, de Char. a. 8, ut sequitur.

(1) « Cum amoris universaliter sumpti obiectum sit bonum communiter sumptum, necesse est quod cuiuslibet specialis amoris sit aliquod « speciale bonum obiectum. Sicut amicitiae naturalis quae est ad consanguineos, proprium obiectum est bonum naturale secundum quod «trahitur a parentibus; in amicitia autem politica obiectum est bonum «civitatis. Unde et charitas habet quoddam speciale bonum ut proprium «obiectum, etc.». S. Thom., Q. disp, de char. a. 7.

(2) Quomodo proximi nomine veniant et sancti angeli elegantissime exponit Augustinus l. 1 de doct. christ, c. 30.

Proprium et per se obiectum charitatis est Deus, et quid quid ex charitate diligitur, ea ratione diligitur qua ad Deum pertinet, sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens omnes ei attinentes, etiamsi sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, in quantum sunt ab ipso creati et capaces beatitudinis quae in fruitione ipsius consistit; unde manifestum est quod ratio illa dilectionis quam respicit charitas in omnibus invenitur. Sic ergo, in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo invenire: unum quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad Deum pertinet, et aliud quod nobis adversatur. In quocumque autem invenitur ratio dilectionis et ratio odii, si praetermissa dilectione in odium convertamur, eo ipso id quod est ratio odii praeponderat in corde nostro ei quod est ratio dilectionis. Proinde, quisquis odit inimicum suum, habet inimicitiam illius praeponderantem in corde suo amoris divini, et ex consequenti magis diligit bonum quod sibi per inimicum subtrahitur, quam Deum. Diligere autem aliquod bonum creatum plus quam Deum, est contra praeceptum charitatis. Sequitur ergo quod ex necessitate praecepti teneamur diligere inimicos.

Sed nunc considerandum quod cum ex praecepto charitatis teneamur proximos diligere, praeceptum non se extendit ad hoc quod quemlibet proximum diligamus in speciali, aut unicuique specialiter beneficiamus, quia hoc esset impossibile. Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere, et eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiae ratione coniuncti sunt, nam omnes aliae licitae dilectiones sub charitatis dominio comprehenduntur. Unde dicit Augustinus l. i de doctr. christ, c. 28 : « Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur. Sicut enim, si tibi abundaret aliquid quod dari oporteret, nec duobus dari posset, si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia vel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil iustius faceres quam ut sorte legeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset : sic in hominibus quibus omnibus consu-

« Iere nequeas, pro sorte habendum est, prout quisque tibi temporaliter colligatius adhaerere potuerit *. Ex quo patet quod non tenemur ex charitatis praecepto, ut dilectionis affectu vel operis effectu moveamur *in speciali* ad eum qui nulla alia constrictione nobis coniungitur, nisi forte pro loco et tempore, utpote si videremus eum in aliqua necessitate in qua sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen ab affectu charitatis quo omnes proximos diligimus et pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nulla nobis speciali constrictione coniunguntur, utputa illos qui sunt in India vel in Aethiopia.

Cum igitur ad inimicum in quantum huiusmodi nulla alia unio nobis remaneat nisi sola unio charitatis, ex necessitate praecepti tenemur diligere eos *in communi*, et affectu et effectu; *in speciali* autem quando necessitatis articulus immineret. Sed quod homo peculiarem affectum et effectum dilectionis quem ad alios sibi coniunctos impendit, inimicis etiam exhibeat propter Deum, hoc non cadit sub praecepto. Pertinet tamen ad cumulum perfectionis, quod sola charitas sic moveat ad inimicum, sicut ad amicum movet et charitas et specialis dilectio. Sicut enim perfectior est ignis virtus per quam non solum propinqua, sed et remota calefiunt, ita et perfectior est charitas per quam non solum ad propinquos sed etiam ad extraneos, et ulterius ad inimicos, non solum generaliter, sed etiam specialiter, et diligendo et benefaciendo movemur (1). Quae omnia, utpote satis in aperto, ulteriori explicatione non indigent.

(r) Hanc eandem comparisonem adhibet S. Thomas in Summa, Q. 27, a. 7, ut declaret quomodo dilectio inimicorum, etsi praeemineat dilectioni amicorum ex parte rationis diligendi, non tamen ex parte eorum qui diliguntur, aut fervoris quo diligi debent. Et sane, tanto ostenditur fortior in nobis ratio diligendi quae est propria charitatis, quanto propter ipsam difficiliora implemus, sicut et virtus ignis tanto est fortior quanto minus combustibilem comburere potest materiam. Sed sicut idem ignis, quantumvis ad remotissima se extendat, adhuc tamen in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita etiam charitas ferventius diligit coniunctos quam remotos, et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata, est ferventior et melior quam dilectio inimicorum.

Tandem de dilectione proprii corporis venit dubium, quia pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quaedam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, a nobismetipsis.

Ad hoc tamen facile dicitur quod non ponitur corpus diligendum ex charitate quasi condivisum a toto, sed quasi condivisum a nobiliori parte quae est anima, in quantum scilicet non in eodem gradu venit dilectio qua homo debet seipsum diligere secundum animam et secundum corpus. Nam amicitia charitatis, ut dictum est supra, habet pro fundamento communicationem beatae vitae, quae quidem vita est in triplici relatione ad habentem charitatem. Est enim in Deo sicut in principio diffundente hanc vitam: in amante ipso sicut in participante illam, et in proximo eius sicut in comparticipe. Insuper participatio est duplex et longe diversae rationis in anima et corpore. Recte ergo distinguitur proprium corpus a propria anima in iis quae ex charitate diligenda sunt, idque praesertim ut de integro teneatur charitatis ordo de quo Augustinus l. i de doctr. christ, c. 27: « Ille iuste et sancte vivit qui rerum integer aestimator est. Ipse
«est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat
«quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum,
«aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut aequè di-
«ligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel
«amplius, quod aequè diligendum est. Omnis homo in quantum
«homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter
«seipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, am-
«pius quisque debet Deum diligere quam seipsum. Item am-
«pius alius homo diligendus est quam corpus nostrum, quia
«propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum
«alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus, quia corpus,
«per animam vivit qua fruimur Deo».

Sed de ipso charitatis ordine quem exponit S. Thomas in integra quaestione 26, paulo diligentius considerandum est, et ad hoc pertinet thesis sequens.

THESIS XXXV.

Ordo charitatis imprimis in eo est ut Deus diligatur super omnia simpliciter. Quoad caeteros vero, vel attenditur quantitas boni ad quod diliguntur, vel quantitas dilectionis qua diliguntur. Et primo quidem modo ordo charitatis est secundum ordinem coniunctionis dilectorum ad Deum; alio vero modo est secundum ordinem coniunctionis eorumdem ad ipsum diligentem.

Charitatem id habere prae caeteris virtutibus, ut in ea ordo consideretur, satis manifeste perspiciet quisquis in propriam rationem obiecti eius vel leviter intenderit. Speciatim vero, primo etiam intuitu videbit quid in hac parte distet inter charitatem et fidem. Fides enim pro obiecto habet verum, in quo quidem, si loquamur de veritate formali quae in adaequatione intellectus et rei consistit, nullam differentiam reperire est secundum magis et minus. Non ergo relinquitur locus credendi quaedam ut veriora, quaedam vero ut minus vera. Insuper motivum formale quod est divina auctoritas, aequaliter atque indifferenter omnibus revelatis applicatur, cum non sit minoris auctoritatis Deus, minusque fide dignus in revelando minima etiam facta historica, quam in revelando altissima mysteria. Neque ergo relinquitur locus credendi firmitus unum revelatum prae alio revelato. Remanet itaque solus ordo qui est secundum ontologicam nobilitatem obiectorum materialium, vel habitudinem eorumdem ad unum principale obiectum attributionis. Hoc autem non facit aliqua magis credibilia seu credenda quam caetera, sed facit tantum ut maiori minorive necessitate cadere debeant sub nostra cognitione, et consequenter sub *explicita* fide credentis, quemadmodum sat fuse in superioribus expositum est. At charitas habet in primis pro obiecto bonum: bonum autem est in rebus secundum magis et minus, ut constat. Insuper motivum formale est

bonum divinum beatitudinis obiectum, ad quod diversimode at-
tinent et diversimode comparantur quaecumque cadunt sub com-
prehensione charitatis. Et hoc facit ut ibi locus sit *cuidam or-
dini magis minusie diligibilium*, secundum relationem ad pri-
mum principium huius dilectionis, quod est Deus.

Hinc in Sacra Scriptura aperte nobis exprimitur ordo qua-
tuor diligendorum ex charitate. Nam cum Matt. XXII-37, man-
datur ut *Deum ex toto corde* diligamus, datur intelligi quod
Deum super omnia debemus diligere. Cum autem ibidem man-
datur ut aliquis diligat proximum *sicut seipsum*, praefertur di-
lectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam, cum I Ioan.
III-16, mandatur quod *debemus pro fratribus animam ponere*,
id est vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus de-
bemus diligere quam corpus proprium. Similiter etiam, cum
Galat. VI-10, mandatur ut *operemur bonum, maxime ad dome-
sticos fidei*, et cum I Tim. V-8, vituperatur *qui suorum, et ma-
xime domesticorum, curam non habet*, datur intelligi quod inter
proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere¹⁾.

Et haec quidem generalem doctrinam de ordine charitatis
explanant. Sed cum ad singula descenditur, non desunt quae
adhuc maneant obscura. Et primo declarationem requirit dilectio
qua Deus super omnia et super nosmetipsos diligendus asseritur.
Secundo speciali expositione indiget propria ordinis ratio quan-
tum ad creaturas post Deum ipsum ex charitate diligendas.

Et quoad primum ratio dubitandi esse posset quia unum-
quodque diligitur in quantum est proprium bonum, iuxta rece-
ptum axioma; *Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium*.
Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id quod
propter hanc rationem diligitur, sicut principia quae sunt ratio
cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo diligit magis

(1) S. Thom., infra, Q. 44, a. 8 ad 20^o.

seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum, et ideo non
debet diligere Deum super omnia.

Praeterea dictum est supra, quod amor quo quis diligit se-
metipsum, est forma exemplaris amicitiae quae habetur ad alios.
Sed causa est potior effectui. Ergo maior est amicitia hominis
ad seipsum quam ad quemcumque alium, et ita homo magis se
debet diligere quam Deum.

Sed contra est vulgatum axioma: propter quod unumquod-
que tale, et illud magis. Nam amor charitatis talis est, ut pro-
pter Deum dilectum cuncta alia diligantur. Ergo oportet ut a-
more charitatis diligatur Deus plus quam alia cuncta ex chari-
tate diligibilia. Insuper, bonum quod est charitatis obiectum
amatur secundum se. Omnibus ergo modis plus ille diligi debet
in quo est hoc bonum per essentiam, quam alii omnes in qui-
bus esse non potest nisi per participationem. Unde in argumen-
tis oppositis fallacia latet iam pluries in superioribus confutath,
sed pro rei gravitate, magis magisque, quoad fieri potest, pa-
tefacienda.

Ad primum ergo, iterum iterumque considerandum est quod
cum dicitur unumquodque diligi in quantum est proprium dili-
gentis bonum, ly *in quantum* dupliciter accipi potest.

Uno modo sumi potest ut designans formalem rationem
amoris specificativam, seseque habentem in amore sicut se habet
in motu terminus ad quem. Et hoc modo falsum est, unum-
quodque diligi in quantum est proprium diligentis bonum. Absit
enim ut ratio obiectiva omnis amoris sit respectiva ad nos amati
bonitas; nam certe amicitia non retorquet in amantem amorem
quo prosequitur amatum, et diligimus amicos etiamsi nihil nobis
debeat inde provenire, ut dicit S. Thomas in III, D. 29, q. 1,
a. 3. Hoc etiam est quod iure meritoque reprobant in nonnullis
eorum qui contra Quietistas scripserunt: quod scilicet, refutando
commentitium illum perfectionis statum in quo nullus iam relin-
queretur locus actibus spei seu desiderii propriae beatitudinis,
in excessum oppositum visi sint declinare, motivum proprii inte-
resse in ipsamet charitate intromittentes, ac per hoc puritatem amo-
ris quae huic reginae virtutum propria est, prorsus corrumpentes.

Nunc autem, alio modo sumi potest *lv in quantum proprium diligentis bonum*: videlicet, ut designans tantum conditionem affinitatis quae ad omnem amorem, etiam gratuitum et plane desinteressatum, est praerequisita conditio. Sicut si dicerem quod ferrum trahitur ad magnetem in quantum est collocatum intra sphaeram attractionis eius, *lv in quantum* non designaret vim motivam quae est vis magnetica in magnete existens, sed solum conditionem requisitam ut ferrum influxui magnetici sit obnoxium. In quo quidem exemplo, vis magnetica correspondet motivo formali quod est bonitas amati secundum se, et situs ferri intra sphaeram attractionis magneticae correspondet conditioni de proprio diligentis bono, ex qua ille habet ut amorosae attractionis ad dilectum sit susceptibilis. Ad quemcumque enim qui nobis foret penitus extraneus, et ad quem nullo necessitudinis vinculo devinciremur, amore nos affici prorsus impossibile est, iuxta illud S. Thomae in superioribus iam relatum: *Dato per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi*. Hoc igitur modo verum est, unumquodque diligi in quantum est proprium diligentis bonum, et tanto plus debere diligi, utique secundum se, quanto magis verificat rationem proprii boni.

Sed hic sciendum est quod ubicumque est participans et participatum, bonum proprium participantis tripliciter consideratur: primo ut est in eo a quo participat, secundo ut est in ipso participante, tertio ut est in iis quae sunt comparticipantia. Sicut si dicerem quod bonum proprium partis est triplex: primo bonum proprii sui totius, secundo bonum particulare quo ipsamet in esse partis constituitur, tertio bonum aliarum partium quae secum ad idem totum pertinent et ab eodem comparticipant. Atqui bonum proprium partis magis est in toto quam in parte ipsissima. <Et ideo naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam sui ipsius. Unde naturaliter animus malè opponit brachium ad defensionem capitis ex quo pendet salus totius. Et inde est etiam quod particulares homines < seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cuius

«ipsi sunt pars» (1). Simili itaque modo in praesenti, charitate diligimus Deum plus quam nosmetipsos, quia, ut dictum est superius, bonum nostrum proprium est per prius in Deo tanquam in fonte et principio totius nostri esse, totius nostrae perfectionis, totius nostrae beatitudinis. Diligimus autem, non ita quod fontale principium nostri boni referamus ad nos, sed e converso, ita quod nos ipsos totos referimus ad fontale totius boni nostri principium Deum. Unde S. Thomas ubi supra: «Quia bonum nostrum in Deo perfectum est sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse, magis naturaliter complacet quam in nobis ipsis, et ideo amore (benevolentiae) naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur. Et quia charitas naturam perficit, ideo etiam secundum charitatem Deum supra seipsum homo diligit, et super omnia alia particularia bona» (2). Et sic solvitur argumentum primum.

Ad secundum vero dicendum quod amor quo quis amat seipsum est forma exemplaris amicitiae, quantum ad amicitiam eorum in quibus bonum quod est amoris obiectum, invenitur secundum aliquem particularem modum: non autem quantum ad amicitiam illius in quo bonum praedictum invenitur secundum rationem totius a quo participatur. Adhuc tamen stat quod quantum ad amicitiam istam, naturalis amor sui ipsius sit conditio prior in via generationis. Conditio quidem, quia si proprium bonum in seipso non diligeremus, non possemus diligere illud in suo fontali principio. Conditio vero prior in via generationis, «quia sicut quilibet sibi prius notus est quam alter, et quam Deus, ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum est prior dilectione quam habet ad alterum» (3). Et in eodem fere sensu intelligendum est quod dicitur 1 Ioan. IV-20: *Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt*

(1) S. Thom., in III, D. 29, Q. 1, a. 3.

(2) S. Thom. ibid. Et addit in responsione ad 4^{am}, quod si esset possibile ut ex nostris operibus aliquid Deo accresceret, habens charitatem multo plura faceret propter beatitudinem ei conservandam, quam propter eam sibi adipiscendam.

(3) S. Thom. 1. c. ad 3.

quomodo potest diligere? Non quod proximus sit magis diligibilis quam Deus, sed quod prius nobis occurrat ad diligendum, cum ex his quae animus novit, discat et incognita amare, iuxta pervulgatam Gregorii sententiam. Unde si quis proximum non diligat, argui potest quod nec Deum diligat, quia prius diligendus proximus occurrit, ea scilicet dilectione quae etsi nondum sit charitatis, est tamen suo modo ad charitatem introductiva.

Sic igitur sine contradictione ulla dicendum est quod ordo charitatis habet in capite dilectionem Dei super omnia simpliciter. Sed quid ferat ordinis ratio quantum ad obiecta secundaria, restat explicandum.

Principio notandum quod duplici modo accipi potest praedilectio quae in ordine charitatis importatur. Uno modo *ex parie obiecti*, id est *quoad quantitatem boni ad quod dilectus diligitur*, dum scilicet diligens vult uni maius bonum quam alteri. Et hoc modo ordo charitatis regulatur secundum comparisonem diligendorum ad obiectum principale quod Deus est, ita nimirum ut ei qui est Deo propinquior, maius bonum ex charitate velimus. Nam licet bonum quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo aeterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes. Et hoc ad charitatem pertinet, ut velit iustitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant.

Alio modo accipitur praedilectio *ex parte subiecti*, id est *quoad quantitatem dilectionis qua dilectus diligitur*, dum scilicet diligens plus et actuosius vult uni quam alii bonum illud ad quod diligit utrumque respective. Et hoc modo ordo charitatis regulatur secundum propinquitatem diligentis ad diligibile, ita nimirum ut quanto magis diligibile attinet ad diligentem, tanto maior et actuosior charitatis affectus ei debeatur: ita scilicet ut sibi propinquiores intensiori affectu diligat homo ad illud bonum ad quod eos diligit, quam meliores ad bonum quantumvis maius.

Hinc primo, quantum ad bonum animae in qua est parti-

ceps essentialis beatitudinis, tenetur unusquisque semetipsum omnibus proximis anteferre, cum nemo sit unicuique tam prope attinens quam ipse sibi. Neque hic locum habet principium de praelatione boni communis supra bonum privatum. Et ratio est quia in tantum commune bonum privato anteferendum est, in quantum pars naturali ordine plus diligit bonum sui totius quam proprium, omnia intelligendo iuxta ea quae in § 1 declarata sunt. Oportet igitur ut proportionalitas totius et partis semper servetur, ac per hoc, ut non fiat excursio extra ordinem et lineam boni in quo homo se habet ad communitatem ut pars ad totum, seu ut participans ad id a quo participat. Et ideo, nec quantum ad bonum honestum, nec a fortiori quantum ad bonum divinae beatitudinis, principium applicatur (in hoc enim genere boni non participat homo a communitate); sed applicationem habere potest quoad solum bonum utile, quia in hoc solo genere civitas est totum, et civis pars. Sed et bene notat Caietanus quod cum praeponit quis bonum temporale civitatis, proprio temporali bono, adhuc semetipsum magis diligit quantum ad animae bonum, quatenus sibi ipsi optimam eligit partem, id est, excellens virtutis opus. Omnibus igitur modis in ea linea, in qua homo a nullo ente creato vel individuo vel colectivo participat, tenetur semetipsum plus diligere quam proximos omnes, sicut etiam naturali ordine unaquaeque pars plus se diligit quam compartes.

Itaque sequenti gradu tantum venit dilectio proximi, et in hac linea tenetur unusquisque plus et actuosius diligere sibi coniunciores. Coniunciores autem dico secundum quamcumque necessitudinem, vel naturalis originis, vel vitae domesticae, vel civilis consortii, etc. Et ratio est quia secundum omnes istas necessitudines magis verificatur *proximi* ratio, id est attinentis ad nos, et ex consequenti, *ad nostram providentiam pertinentis*. Nec obstat omnino quod proximus ille non sit aliis melior. Semper enim magis diligi debet ad illud bonum ad quod diligitur, quam meliores ad bonum maius, ut dictum est superius. – Insuper, bonitas virtutis secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest in hac vita accedere et recedere, augeri et etiam minui.

II* -III** QUAEST. XXV-XXVI.

Et ideo semper possumus ex charitate velle quod isti qui sunt nobis coniuncti, riant aliis meliores, et sic ad maiorem beatitudinis gradum pervenire possint. – Denique considerandum venit quod in tantum etiam plus diligendi sunt ex charitate propinqui, in quantum pluribus modis diligendi. Ad eos enim qui non sunt nobis coniuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis; ad conjunctos vero habemus aliquas alias amicitias secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quaelibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actui cuilibet alterius amicitiae, sicut ars quae est circa finem, imperat arti quae est circa ea quae sunt ad finem. Et sic, hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel affinis vel concivis, vel propter quodcumque aliud motivum ordinabile ad finem charitatis, potest a charitate imperari. Et ita ex charitate tam eliciente quam imperante, pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos. – Haec S. Thomas, a. 7. Omissis autem aliis particularibus determinationibus quae ad morales theologos spectant, iam ponendum est ultimum complementum quod est de ordine charitatis in patria.

Porro quoad patriam semper eadem principia valent, quamquam non omnino eandem applicationem habeant, quoniam ibi cessabit provisio quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto secundum quamcumque necessitudinem magis provideat, et idcirco ex ipsa charitatis inclinatione plus diligat eum cui magis debet impendere charitatis effectum. – Primo igitur absque ulla possibili contradictione dicendum est quod remanebit in patria ordo charitatis quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. – De ordine autem uniuscuiusque ad alios, distinctione opus est, quia dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii vult, vel secundum quantitatem dilectionis. Et primo quidem modo plus diliget unusquisque meliores quam seipsum, minus vero, minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod ipsi debetur secundum divinam iustitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanae ad divinam.

Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius prae-
mium, sicut nunc accidit, cum potest homo virtutem et prae-
mium melioris desiderare; sed voluntas uniuscuiusque in hoc
sistet, quod erit determinatum divinitus. Alio autem modo plus
aliquis seipsum diligit quam proximum etiam meliorem, quia
quantitas dilectionis mensuratur secundum quod in bono dilecto
plus vel minus verificatur proprii boni ratio. Bonum autem quod
diligit charitas, semper erit magis proprium diligenti ut in dili-
gente ipso, quam ut in proximis sibi in Dei beatitudine asso-
ciatis. Semper ergo hoc habebit charitatis ordo, ut sit intensior
dilectio sui ipsius quam proximorum. – Tandem, quod attinet
ad ordinem proximorum inter se, simpliciter praediligitur melior
amore charitatis. Cessantibus enim providentiis et curis quibus in
praesenti vita oportebat accommodari ipsam charitatem, tota vita
beata consistet in ordinatione mentis ad Deum, et ideo ille ab
unoquoque propinquior sibi habebitur, qui erit Deo summo suo
bono coniunctior. Cum quo tamen stat quod adhuc pluribus
modis diligentur illi qui hic secundum quamcumque necessitu-
dinem nobis obstringebantur. Non enim cessabunt ab animo beati
caeterae honestae dilectionis species et causae; sed nihilominus
omnibus istis rationibus praeferetur incomparabiliter ratio dilec-
tionis quae sumetur ex propinquitate ad Deum, per ordinem ad
ipsum elicited actum charitatis.

QUAEST. XXVII-XXXIII.

DE ACTU CHARITATIS

Deinde considerandum est de actu charitatis, et primo de
principali actu elicito qui est dilectio; secundo de aliis actibus
vel effectibus consequentibus.

Et quoad primum notanda occurrit propria natura dilectio-
nis, ne forte pro synonymis habeas dilectionem et benevolentiam.
Equidem benevolentia est aliquid ad dilectionem essentialiter per-
tinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus, et inde est
quod pro dilectione ipsa soleat plerumque simpliciter usurpari.

At si stricta nominum ratio observetur, statim apparebit quod benevolentia nihil plus dicit quam velle alicui bonum. Porro velle alicui bonum non explicat totam rationem amoris qui est dilectio. Nam dilectio dicit etiam inhaesionem affectus ad amatum, in quantum scilicet amans figitur in amato, et efficit se unum cum ipso, et sic ei bonum vult. In dilectione ergo includitur benevolentia, sed additur unio affectus quam nuda benevolentia non importat. Nihil enim impedit quin velimus aliquod bonum ei cui non sumus uniti per affectum, quanquam e converso impossibile omnino sit ut ei cui nos coniungit affectus, bonum non velimus. Imo amans inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati, quia ex quo assumpsit amatum quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati gerat in omnibus quae ad amatum spectant (1). Idem igitur est *dilectio* ac *benevolentiae amor*, non tamen idem omnino ac *benevolentia* sine addito; et secundum hoc, plenissime intelliges veritatem axiomatis de quo supra: amabile quidem bonum, unicuique autem proprium. Quidquid enim sit an erga omnino extraneum nuda benevolentia esse possit, non tamen benevolentiae amor, sive dilectio. Et ratio est quia ad unionem affectus qua amans inhaeret amato et in ipsum transformatur ut in idem sibi, ea inter amantem et amatum pro-

(i) Miros effectus amoris sic describit S. Thomas in III, D. 27, . i, ad 4um: «Ex hoc quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati, et contra, ut nihil amati « amanti remaneat non unitum. Et ideo amans quodammodo penetrat « in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus. Et similiter amatum « penetrat amantem, ad interiora eius perveniens, et propter hoc dicitur « quod amor vulnerat, et quod transfigit iecur. – Sed quia nihil potest « in alterum transformari, nisi secundum quod a sua forma quodammodo « recedit, quia unius una est forma, ideo hanc divisionem penetrationis « praecedit alia divisio, qua amans a seipso separatur, in amatum ten- « dens. Et secundum hoc dicitur amor extasim facere et fervere, quia « quod fervet, extra se bullit et exhalat. – Quia vero nihil a se recedit, « nisi soluto eo quo intra seipsum continebatur, ideo oportet quod ab « amante terminatio illa qua infra terminos suos tantum continebatur, « amoveatur. Et propter hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum « suis terminis non continetur. Unde et contraria dispositio dicitur cordis « duritia ».

portio requiritur, quae nullum aliud fundamentum habere potest praeter communicationem in bono, ut experientia etiam teste manifeste comprobatur.

His igitur de principali actu charitatis dictis, considerandum restat de effectibus tum interioribus tum exterioribus qui ipsum consequuntur.

Primus interior effectus est gaudium. Nam gaudium ex amore causatur, vel propter praesentiam amati, vel etiam propter hoc quod ipsi amato proprium bonum inest et conservatur; et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiamsi sit absens. Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, cum sit ipse sua bonitas, et ex hoc ipso quod amatur, in amante est per nobilissimum sui effectum, secundum illud 1 Ioan. IV-16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*. Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate habetur. Insuper hoc gaudium admixtionem tristitiae non compatitur, nisi per respectum ad bonum divinum secundum quod participatur a nobis, pro quanto scilicet participatio ista impediri potest vel in nobismetipsis vel in proximis quos tanquam nos ipsos diligimus. Erit tamen quando omni ex parte implebitur, iuxta dictum Christi Ioan. XV-11, et quidem ultra id quod cogitare vel desiderare sufficimus. Non enim in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum, ut dicitur 1 Cor. II-9. Et hoc est quod dicitur Luc. VI-38: *Mensuram bonam et stipereffluentem dabunt in sinum vestrum*. Quin imo, cum nulla creatura sit capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed tale potius est ut homo debeat intrare in ipsum, secundum illud Matth. XXV-21 : *Intra in gaudium Domini tui* (x).

(i) Nota quod cum dicit S. Thomas, gaudium de Dei praesentia in beatitudine esse effectum amoris charitatis, non est consequens quod includat in motivo charitatis aliquid pertinens ad proprium interesse. De gaudio enim illo ratiocinandum est sicut de desiderio beatitudinis, quod potest esse vel de beatitudine ut per quam nobis ipsis bene erit, vel de termino ultimo amicitiae qua ad Deum devincimur. Et primo quidem

Alius interior effectus est pax. Nam duplex unio est de ratione pacis, una secundum ordinationem propriorum appetituum in unum, alia secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius; et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; ex quo sequitur quod omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nos ipsos; ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Haec S. Thomas in praesenti.

De exterioribus autem actibus vel effectibus charitatis, videlicet de beneficentia quae est executiva benevolentiae, et de eleemosyna quae est quaedam pars beneficentiae, et de correctione fraterna quae est quaedam eleemosyna, non est hic dicendi locus, quia haec iam pertinent ad morales theologos. Unde statim veniendum est ad ultimam disputationis partem.

QUAEST. XXXIV-XLIV.

DE VITIIS OPPOSITIS CHARITATI ET DE PRAECEPTIS AD EAM PERTINENTIBUS

Dupliciter aliquid contrariatur charitati; prout charitas consideratur vel ut amor Dei *simpliciter*, vel ut amor Dei *super omnia*. — Si consideretur ut amor Dei super omnia, sic omne indiscriminatim peccatum mortale habet directam oppositionem ad eam, quia quodlibet mortale peccatum ponit adhaesionem ad creaturam tanquam ad ultimum finem. « Quicumque autem in
« re temporali finem sibi constituit, ex hoc ipso quantum ad af-

modo desiderium beatitudinis seu visionis Dei nequaquam pertinet ad gratuitum amorem, ut in terminis videre est; et timens amittere beatitudinem hanc, nihil aliud timet quam poenam quae ipsum miserum faciat. Secundo autem modo vere est amoris gratuiti et perfecti, quia ut ait Angelicus in III, D. 34, a. 3, q. 1 ad 2um: «Amicus quamvis
* delectationem habeat ex praesentia amici, non tamen propter hoc
«quaerit amici praesentiam ut in ipso delectetur, sed propter amicum
« ipsum cui vult coniungi quantumcumque potest ». Et in hoc sensu dixit

«fectum suum praeponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quam creatorem; linis enim est quod maxime diligetur 11) ». - Si autem consideretur charitas ut Dei et proximi amor simpliciter, sic directe ei contrariantur illa quae in praesenti recenset S. Thomas: primo *odium* quod opponitur dilectioni, secundo *invidia* quae opponitur gaudio charitatis, tertio *discordia* et schisma quae opponuntur paci, quarto offensio et *scandalum* quae opponuntur beneficentiae. - Sed de peccato mortali in sua habitudine ad charitatem, iam alias satis fuse dictum est (2). De caeteris vero quae modo magis speciali rationem charitatis destruunt, late tractant moralistae, et nihil occurrit quod speculativae considerationi peculiariter subiaceat. Unde, omnibus his nunc praetermissis, superest tantum ad praesentis disputationis conclusionem, ut breviter exponantur principia quae de praeceptis charitatis sunt.

Consulto autem dixi de praeceptis charitatis, et consequenter de obligatione qua ad eius actum obstringimur; non autem de necessitate medii qua actus ille necessarius vel non necessarius esse potest ad iustificationem; hoc enim notum supponitur ex dictis in tractatu de Poenitentia. Sane vero, ubi quaeruntur dispositiones pro Iustificatione sufficientes ex solo opere operantis, certa et rata theologorum sententia est, actum charitatis sive contritionis perfectae esse in ratione medii omnino necessarium. Tunc enim ea exigitur personalis dispositio, quae limen supremae virtutis attingat, illius nempe virtutis dico, quae cum caeterarum omnium sit forma, nexu indissolubili cum ha-

etiam Augustinus, Serm. 178, n. 17: «Si amas videre Deum tuum, si in hac peregrinatione illo amore suspiras, ecce probat te Dominus Deus tuus, quasi dicat tibi: Ecce fac quod vis; imple cupiditates tuas, ex-
«tende nequitiam, dilata luxuriam, quidquid libuerit licitum puta; non
«hinc te punio, non te in gehennam mitto, faciem meam tantum tibi
«negabo. Si expavisti, amasti. Si hoc quod dictum est, faciem suam
«tibi negabit Deus tuus, contremuit cor tuum in non videndo Deum
«tuum, magnam poenam putasti, gratis amasti».

(1) S. Thom. *De Verit.* q. 28, a. 3.

[2] De natura et ratione peccati personalis, passim.

bituali gratia coniungitur. Et talis actus non est nisi actus charitatis ex gratia operante positus, ut constat. Quomodo autem in ordine ad iustificationem quae est ex opere operato, eadem ratio non valeat, sed pro remotione obicis in sacramentis mortuorum satis sint fidei et spei actus cum simplici attritione excludente voluntatem peccandi, suis locis declaratum invenies. Hinc tota quaestio nunc restringitur ad *praeceptum*, quod nemo sciens et prudens violare potest quin eo ipso e statu iustitiae decidat, si gratiam praehabebat, vel novum incurrat peccati reatum, si secus.

Porro praeceptum charitatis expressum habetur Marc. XII-30, his verbis: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex iota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota virtute tua. Hoc est primum mandatum. Secundum autem simile est illi: Diliges proximum tuum tanquam teipsum. Maius horum aliud mandatum non est.* Sed iam quaeritur quid sit diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et ex tota virtute seu fortitudine. Eleganter rem exponit S. Thomas in praesenti Q. 44, a. 5: «Considerandum, inquit, quod dilectio <est actus voluntatis quae hic significatur per *cor*; nam sicut « cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita « etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi < qui est obiectum charitatis, est principium omnium spiritualium « motuum. Tria autem sunt principia actuum quae moventur a « voluntate, scilicet intellectus qui significatur per mentem; vis * < appetitiva inferior quae significatur per *animam*; et vis exse- ri cutiva exterior quae significatur per fortitudinem seu *virtutem*. « Praecipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, « quod est *ex toto corde*, et quod intellectus noster subdatur - Deo, quod est *ex tota mente*, et quod appetitus noster reguletur « secundum Deum, quod est *ex tota anima*, et quod exterior « actus noster obediat Deo, quod est *ex iota fortitudine vel vir- < tute* Deum diligere ».

Nunc autem dupliciter id impleri contingit. Primo, quatenus totum cor hominis semper actu feratur in Deum, et haec est perfectio charitatis patriae, quae non est possibilis in hac vita. Unde Apostolus, Philip. III-12: *Alò?z quod iam acceperim aut*

iam perfectus sim, sequor autem si quo modo comprehendam, quasi tunc perfectionem expectans, cum ad comprehensionem, id est ad bravium supernae beatitudinis pervenerit. Secundo, quatenus identidem convertamur ad Deum actuali motu charitatis qui nosmetipsos et omnia nostra ad ipsum ita referat et ordinet, ut nihil compatiatur in nostris actibus quod sit *contra* divinum bonum super omnia dilectum et diligendum, (et hoc est de primaria intentione praecepti); nihil etiam quod sit *praeter*, (et hoc est de secundaria eius intentione tantum, omnia intelligendo iuxta principia tradita ubi de moralitate actuum, et de differentia inter mortale et veniale peccatum). Et hoc posteriori modo omnibus viatoribus praeceptum datur diligendi Deum.

Hinc primo, cavendum sedulo ne amor perfectae charitatis tanquam res de solo consilio, solis perfectis reservata traducatur. Imo vero res est de praecepto primario: *Hoc est maximum et primum mandatum*, ait Dominus in Evangelio, et non dicit primum et maximum consilium. Unde huic auctoritati innixi theologi unanimiter docent, praeceptum hoc, utique qua parte affirmativum est, obligare stricte, non tantum per accidens, sed per se, neque solum in rarissimis quibusdam circumstantiis, sed modo ordinario et pluries in vita. Ad quod quidem propositum faciunt tres e sexaginta quinque propositionibus ab Innocentio XI damnatis. Quinta quae sic sonat: *An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus*. Sexta quae ita effertur: *Probabile est, ne singulis quidem rigore quinquenniis per se obligare praeceptum charitatis erga Deum*. Septima demum quae sic habet: *Tunc sohim obligat, quando tenemur iustipeari, et non habemus aliam viam qua iustificari possimus* (x). Ubi vides non esse somniandum quod perfectus amor eatenus tantum ab homine requiratur, quatenus

;

deficiente possibilitate suscipiendi sacramentum, ad consecutionem justificationis necessarius esse possit. Quippe magnum ac primum legis mandatum obligat per se, et independenter etiam a quibuscumque accidentalibus circumstantiis.

fi) Enchirid, η. ii55-⁂57.

Hinc secundo cavendum ne ad solos perfectos pertinere charitatis actum existimes, hoc nimirum nomine quod actus ille amor perfectus dici consueverit. Aliud quippe est perfecti amoris actus identidem positus, aliud vero est perfectio a qua heroes sanctitatis perfecti denominantur. Communis enim sanctitas ea est quae consistit in simplici adimptione praecepti quoad primariam eius intentionem, ut supra. Perfectior illa, quae nititur in praecepto adimplendo etiam quoad intentionem secundariam. Perfecta illa quae pro possibilitate praesentis vitae appropinquat ad charitatem beatorum semper in actu. < Nam etsi comprehen- < sorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, aemulari «tamen debemus ut in similitudinem illius, quantum possibile «est, nos trahamus: et in hoc perfectio huius vitae consistit, ad «quam per consilia invitamur. Manifestum namque est quod hu- «manum cor tanto intensius in aliquid unum fertur, quanto ma- «gis a multis revocatur. Sic igitur tanto perfectius animus ho- «minis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu «temporalium revocatur... Omnia igitur consilia quibus ad per- «fectionem invitamur, ad hoc pertinent, ut animus hominis ab «affectu rerum temporalium avertatur, ut sic liberius mens ten- «dat in Deum, contemplando, amando, et eius voluntatem im- «plendo » *il*).

(1) S. Thom. Opusc. *De perfectione vitae spiritualis*, c. 6. Et l. 3 c. Gent. c. 130; «Quia optimum hominis est ut mente Deo inhaereat «et rebus divinis, impossibile autem est quod homo intense circa di- «versa occupetur, ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, «dantur in divina lege consilia quibus homines ab occupationibus prae- «sentis vitae, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agen- «tes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam, ut sine «eo iustitia esse non possit; non enim virtus et iustitia tollitur si homo «secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur; et «ideo huiusmodi divinae legis admonitiones dicuntur consilia, et non «praecepta, in quantum suadetur homini ut propter meliora minus bona «praetermittat. Occupatur autem humana sollicitudo secundum commu- «nem modum humanae vitae, erga tria. Primo quidem circa propriam «personam, quid agat aut ubi conversetur. Secundo autem circa per- «sonas sibi coniunctas, praecipue uxorem et filios. Tertio circa res ex-

Hinc tertio, removendum illud praeiudicium ex lansenismo residuum, quod perfecti amoris actus sit aliquid magnae diffi- cultatis. Id enim falsissimum esse apparet manifeste, quia actus ille intra limites communis gratiae continetur, utpote existens intra limites praecepti omnibus impositi, imo in capite omnium praeceptorum. Insuper, omnis creatura rationalis naturali incli- natione suae voluntatis inclinatur ad diligendum Deum super omnia, ut iam notatum est ex S. Thoma in prima Parte, Q. 60, a. 5. Et supposita elevatione ad finem supernaturalem, haec in- clinatio connaturaliter est ad amorem etiam amicitiae qui cha- ritas dicitur. Equidem verum est quod in statu naturae lapsae multa sunt ex concupiscentia orta, quae nos in oppositnm tra- hunt, et elidunt naturalem illam vel connaturalem inclinationem voluntatis. Sed considerandum quoque, quod quidquid in actu

«teriores procurandas quibus homo indiget ad sustentationem vitae. Ad *amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores, datur homini «in lege divina consilium *paupertatis*, ut scilicet res huius mundi abii- *ciat, quibus animus eius sollicitudine aliqua implicari posset. Ad «amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum datur ho- «mini consilium de *virginitate vel continentia*. Ad amputandam autem «sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium *obedien- «tiae*, per quam homo dispositionem suorum actuum committit superiori. «Quia vero summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens «hominis Deo vacet, ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria *maxime videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum per- «tinere videntur, non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispo- «sitiones quaedam ad perfectionem quae consistit in hoc quod Deo va- «cet. Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens «est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et «desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare ma- «nifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare «quominus feratur in Deum abiiciat, non solum rerum curam, et uxoris «et prolis affectum, sed etiam sui ipsius. Et hoc signant verba Scri- «pturae. Dicitur enim Cant. VIII-7 : *5Ī dederit homo omnem substan- «tiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam*. Et .Matth. «XIII-45: *Simile est regnum coelorum homini negotiatori quaerenti «bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa, abiit et vendidit omnia «quae habuit, et emit eam* ».

perfecti amoris difficile invenitur, iam superatur per propositum abrenuntiandi peccato in simplici etiam attritione inclusum. Et ideo, supposita voluntate a peccato aversa quae ad quamlibet iustificationem necessario et semper requiritur, quasi impedimento iam sublato, facillimum deinde est ascendere ad cor altum, assumendo motivum charitatis, quo nihil suavius, nihil iucundius, imo per quod cuncta dura mitescunt. « Omnia enim saeva et immania, prorsus facilia et prope nulla efficit amor. Quanto ergo « certius ac facilius ad veram beatitudinem charitas facit, quod « ad miseriam, quantum potuit, cupiditas fecit! Non immerito « ille vas electionis cum ingenti laetitia dixit: Non sunt condi- « gnae passionis huius temporis ad futuram gloriam quae reve- « labitjir in nobis. Ecce unde illud iugum suave est, et sarcina « levis. Et si angusta est paucis eligentibus, facilis tamen omni- « bus diligentibus. Dicit Psalmista: *Propter verba labiorum tuo- « rum ego custodivi vias duras*. Sed quae dura sunt laboranti- « bus, eisdem ipsis mitescunt amantibus. Propter quod ita di- « vine pietatis dispensatione actum est, ut interior homo qui « renovatur de die in diem, non adhuc sub lege positus, sed « iam sub gratia exoneratus sarcinis innumerabilium observatio- « num, quod erat revera grave iugum, sed durae cervici conve- « nienter impositum, facilitate simplicis fidei, et bonae spei, et « sanctae charitatis, quidquid molestiarum exteriori homini forin- « secus intulisset ille princeps qui missus est foras, interiori « gaudio leve haberet. Nihil enim tam facile est bonae voluntati « quam ipsa sibi, et haec sufficit Deo. Quantumlibet ergo sae- « viat iste mundus, verissime angeli nato in carne Domino cla- « maverunt: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus « bonae voluntatis*, quia eius qui natus erat, suave iugum est, et « sarcina levis (*) >.

(i) August. Serin. 70, n. 3.

E P I L O G U S

Haec de virtutibus christianis, quantumvis imperfecta, et suo adhuc complemento (ad virtutes morales quod spectat[^] destituta, studiose lector, accipe. Multa sane sunt quae in factura operis non immerito desiderabis. Desiderabis enim, nunc quidem maiorem abundantiam tum in expositione dogmatis, tum in oppositorum errorum confutatione; nunc maiorem perspicuitatem in ordinata deductione doctrinae a suis primis principiis: nunc meliorem apparatus in ordine ad praesentes temporum circumstantias, aut quidquid aliud eiusmodi quod pro tua peculiari indole iure potuisses exigere. Unum tamen non frustra requires, videlicet sensum catholicum, maiorum traditioni inhaerentem, et per omnia pendentem a ductu et magisterio eorum quibuscum usque ad consummationem saeculi affuturum se promisit Christus, *ut iam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris*, quemadmodum apostolus praeterita commemorans et futura praesagens dixit.

Est autem quaedam schola novella quae huic traditional! theologiae vehementer adversatur, et iam in lumine solis haereses omnes in Hermesio et Gunthero a Vaticanis Patribus anathematizatas exsuscitat: haeresim de fluctuante et nequaquam fixo dogmatum sensu, haeresim de accommodanda doctrina revelata ad fallacem mensuram philosophicorum systematum quae hodiedum in mundo pervulgantur, haeresim de confusione fidei divinae cum cognitione autochtona humanae mentis, haeresim de criteriis revelationis iam non quaerendis in obiectivis signis seu externis factis divinam locutionem sigillantibus: ut caetera praetermittam quae heterodoxe sentit, tum de vi et ratione ordinarii magisterii totius Ecclesiae per orbem dispersae, tum de non curandis notis haeresi inferioribus, tum de reficienda omni doc-

trinali auctoritate praeter supremam, et quidem ex tota plenitudine potestatis agentem, tum de aliis permultis quae nunc commemorare non vacat.

Quod autem mirum cuipiam fortasse videbitur, omnes istae novitates proponuntur sub specie pietatis et zeli animarum. Dicunt Ecclesiam esse pro hominibus, non autem homines pro Ecclesia. Multo enim magis Ecclesiae applicatur id quod de seipso Christus dixit: *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare*, cum non sit discipulus super magistrum, neque apostolus supra eum qui misit illum. Hinc necessitas Ecclesiae imposita, accommodandi se conditionibus temporum, et prae primis quidem, adaptandi doctrinam sacram ad novam orientationem spiritus moderni, ne (quod absit) in perditionem animas abire sinat. Existimant autem se habere missionem a Deo ad efficiendam adaptationem hanc, seseque muniunt exemplo scholasticorum medii aevi. Si enim, inquiunt, scholastici accommodaverunt theologiam philosophiae aristotelicae iam antiquatae, quidni alia nunc neret accommodatio secundum praesentem evolutionem cogitationis humanae quae iugi progressu in dies perficitur? Audax sane, ut ipsi tandem aliquando agnoscunt, innovatio, sed quae hac ipsa de causa ad eos tota devolvitur. Quippe audaces initiativae, etiam illae quae iustae, quae sanctae, quae necessariae sunt, nusquam ab auctoritate ducunt originem, quia auctoritas ex natura et indole sua conservatrix est. Restat igitur ut a privatis sumant principium: quod etiam quibusdam exemplis utcumque confirmare tentant ex historia sacra vel annalibus ecclesiasticis.

Sed isti boni viri simplicitate lectorum suorum abutuntur. Abutuntur in primis cum dicunt scholasticos medii aevi adaptasse theologiam philosophiae aristotelicae; in qua quidem assertione a veteribus Protestantibus innovata (1), falsitas est, calumnia est,

(i) Inter alia quae contra Concilium Tridentinum debacchatur, Paulus csarpi apud Pallavicinum l. 7, c. dicit: < Che s'aspettava * che fosse proveduto agli Scolastici ed a' Canonisti. A questi che danno «le divine proprietâ al Papa sin a chiamarlo Dio. dandogli infallibilitâ, * e facendo i' istesso tribunale d' ambedue... Agli scolastici, perché *hanno*

summa ipsi Ecclesiae illata iniuria est. In primis falsitas est, et quae parum criticae in suis auctoribus monstrat. Quisquis enim non ex toto peregrinus est in operibus principum Scholae, luce meridiana clarius agnoscet quod si quaedam adaptatio fuit, non certe theologiae ad philosophiam aristotelicam, sed quod longe diversum est, philosophiae aristotelicae ad theologiam. Rationem methodi et disciplinae scholasticae vel in ipso ingressu *Summae* a S. Thoma declaratam invenies: «Dicendum, inquit, « quod haec scientia (theologia) accipere potest aliquid a philosophicis diciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed « ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed « immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab « aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis, sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur « eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed « propter defectum intellectus nostri qui ex his quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae « in hac scientia traduntur » (1). Non ergo philosophiam aristotelicam amplexi sunt scholastici ut regulam ad quam flecterent theologiam, absit: sed omnino ex inverso, ut disciplinam subsidiariam in qua agnoverunt signatum lumen rectae rationis humanae, quamque hoc titulo iudicaverunt natam inservire ad manifestationem doctrinae fidei, eique iuxta consecratam apud ipsos locutionem, *ancillari*. Nam, ut Canus 1-8 de locis theologicis annotavit, vasa argentea et aurea, caeteramque Aegyptiorum suppellectilem, etiamsi commodatam acceperimus, iure nostra facere possumus, inque fidelium usus vindicare (2). Sed et

«*fatto fondamento della dottrina cristiana la filosofia d'Aristotele e lasciata la Scrittura, etc.*».

(1) S. Thom. i part. q. 1, a. 5 ad 2UIU.

(2) «Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.

a Paulo discunt theologi, vel inscriptionem fortuitam arte torquere in argumentum fidei, et quae in alium usum scripta sunt, ea ad emolumentum ecclesiasticae doctrinae convertere (1). Unde assertio qua dicitur scholasticos adaptasse theologiam philosophiae aristotelicae, est assertio e diametro contraria veritati. Et non solum falsa, sed et calumniosa assertio est, iniuriosa quoque Ecclesiae quae Scholae principes ut sanctos et doctores proprios veneratur. Adaptare enim theologiam philosophiae, nil minus est quam adstruere suprematiam rationis humanae supra doctrinam sacram, quod meram haeresim sonat; et quisquis

« Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera gravia quae
 «populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta
 «de auro et argento, et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto
 «sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non aucto-
 «ritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commo-
 «dantibus ea quibus non bene utebantur: sic doctrinae omnes Genti-
 lium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas
 «supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo,
 « de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare, sed
 ■etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores... Quod eorum tam-
 « quam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de qui-
 « busdam quasi metallis divinae providentiae quae ubique infusa est,
 « eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum
 « abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet
 «ab eis auferre Christianus ad usum iustum praedicandi Evangelii...
 «Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne aspicimus
 « quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cy-
 «prianus doctor suavissimus et martyr beatissimus? Quanto Lactantius?
 « Quanto Victorious, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam ? Quanto
 « innumerabiles Graeci ?... Quibus omnibus viris superstitiosa Gentium
 « consuetudo disciplinas quas utiles habebat nunquam commodaret, si
 « eas in usum colendi unius Dei, quo vanus idolorum cultus exscinde-
 « retur, conversum iri suspicaretur. Sed dederunt aurum et argentum
 «et vestem suam exeunti populo Dei de Aegypto, nescientes quemad-
 « modum illa quae dabant, in Christi obsequium cederent. Illud enim
 c in Exodo factum, sine dubio figuratum est, ut hoc praesignaret».
 August. 1. 2 *de doctr. christ.*, c. 40.

(1) Act. XVII-23 : « Praeteriens enim et videns simulacra vestra,
 « inveni et aram in qua scriptum erat: Ignoto Deo. Quod ergo igno-
 « rantes colitis, hoc ego annuntio vobis».

eiusmodi negotium unquam attentaverit, iste inter rationalistas et cuiusvis tandem heterodoxi nominis doctores locum habebit, inter catholicos non habebit.

Abutuntur ergo boni viri simplicitate nostra, cum operi suo vindicant similitudinem et analogiam cum opere Scholasticorum (1). Abutuntur etiam magis, cum ad conciliandam gratiam suae methodo immanentiae, tranfigurant se in angelos lucis, afferentes in medium necessitatem subveniendi periculo animarum, et retrahendi homines coevos ex abyssu incredulitatis. Fidenter enim dixerim, nullum esse medium methodo ista efficacius, ad praecludendum hominibus viam illius fidei quae sola fundamentum est salutis et radix totius justificationis. Et quid tandem iuvabit opponere, novitatem methodi afficere credibilitatem, non fidem? Imo, fidem plane, fidem ipsissimam. Nam etsi aliud sit credibilitas, aliud fides, credibilitas tamen tota est in ordine ad

(1) Id quidem in omni *hypothesi*, hoc solo nomine quod sensum. dogmatum ad philosophica inventa flectere volunt. Quanto magis in *thesi*, ratione habita illius philosophiae cui iam esset accommodanda theologia! In qua quidem minimum omnium inconveniens est, quod pro α et ω , pro primo principio et ultima conclusione habeat verbum Pilati: *Quid est veritas?* Accipe specimen in propositionibus desumptis ex novorum apologetarum scriptis: «Y a-t-il des réalités en soi, ou n'y en a-t-il pas, c'est la question que se pose tout homme, et fait de son existence un drame. – Notre certitude d'être ne peut avoir de force et de solidité, que lorsqu'elle a passé par l'épreuve, et l'épreuve c'est la vie tout entière. – Pour avoir la certitude d'être, sans crainte de s'illusionner, il faut se déifier, ou au moins prendre dans une certaine mesure la forme divine. – Toute certitude d'être qui a une autre base que la concentration et la fixation en Dieu, est illusoire et toujours prête à s'effondrer. – S'imaginer qu'à elle seules, par la vertu logique de leur forme démonstrative, les preuves peuvent nous faire connaître l'existence de Dieu, c'est une prétention si constamment démentie par les faits, qu'on s'étonne encore de la voir se produire. <- C'est en cherchant à être par le dedans, que nous pouvons être certains de l'existence des autres êtres, comme nous sommes certains de l'existence de Dieu*. Haec quomodo et inter se et cum sensu communi cohaereant, frustra forsitan requires. Interim vero puto quod sat longe distamus a philosophia apta nata ancillari theologiae.

hdem; et ex quo construis credibilitate in qua unumquodque ideo et eatenus credibile asseritur, quia et quatenus congruit subiectivis naturae aspirationibus, consequitur logica consequentia, removendam esse omnem fidem praeter eam cuius motivum sit haec ipsa quam dicis, immanens aspiratio. Sicut Iudaei id credebant de Messia, quod congruebat autochthonis aspirationibus Israel, id discredebant quod non congruebat. Messiam expectabant triumphantem, et fundantem regnum suum in medio contribulium suorum, qui terrestres eius gloriae participes existerent. Id inveniebant in Isaia, IX-6 : *Parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius, et vocabitur nomen eius, admirabilis, consiliarius, fortis, pater futuri saeculi*. Id in Psalmo CIX-2 : *Virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion, dominare in medio inimicorum tuorum*. Id in Daniele, VII-14 : *Et dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus, et linguae ipsi servient; potestas eius potestas aeterna quae non auferetur, et regnum quod non corrumpetur*. Frustra autem clamabat Isaias, LIII-i : *Quis credidit auditui nostro, et brachium Domini cui revelatum est?.... Non est species ei neque decor, et vidimus eum, et non erat aspectus, despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem*, Messiam monstrans pervenientem ad triumphum per passionem, humiliationem, et mortem. Frustra canebat David in persona Messiae loquens : *Ego autem sum vermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebis.... Foderunt manus meas et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea*. Frustra Daniel vaticinabatur : *Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt, ut ungatur Sanctus Sanctorum... Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit eius populus qui eum negaturus est*. Haec iam non congruebant indigentiae expansionis quae in stirpe hebraica erat. Credebant ergo gloriosa de Messia suo, discredebant opprobriosa. Sed et ea quae credebant, procul dubio fide theologica et salutari non credebant.

Proinde novi nostri apologetae unius tantum rei obliti esse videntur, videlicet ipsius unici finis apologiae christianae, qui est ducere homines ad hdem theologalem seu divinam, extra quam

nulla est salus. Nam methodus eorum, nedum ad eam fidem ducat, qua plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis praestatur obsequium, ducit plane ad oppositum, nimirum ad arbitriam quamdam opinionem, eamque in puro naturalismo fundatam ac penitus incardinatam. Et quid, quaeso, refert si de doctrina quam christianam vocas, talem hominibus infundas credulitatem? Quid hoc ad salutem? Quid non potius ad perditionem, si opinionis principia ea sint, quae faciant unumquemque sibi ipsi tanquam regulae et normae inhaerere, mentem et cor ab unico motivo auctoritatis Dei et subiectione ei debita avertendo, et nullum nisi fidei cuidam rationalisticae locum relinquendo? Utere ergo, ut vis, convenientiis quae sunt inter doctrinam revelatam et veras naturae exigentias, ad removendum prohibentia obstacula. Appella ad aspirationes cordis, invoca testimonium animae naturaliter christianae, ut quod prius exosum forte erat, nunc incipiat delectare, et quod contra rationem, contra inditam inclinationem, contra omnia intima humanae naturae esse reputabatur, sub alia luce iam appareat. At, quaeso, ne in his reponas proprium ac directum credibilitatis fundamentum. Ne praesertim mortiferum principium statuas: nullam esse veritatem alicuius valoris quoad nos, nisi autochtonam, et ex proprio fundo pullulantem, sicut pullulat planta e germine suo.

Sed haec sub *Novae Scientiae* nomine passim pervulgantur, et hac de causa,gnosim aliquam sublimen atque transcendentem plerisque, ut assolet, videntur continere. Esto. Verumtamen si scientia est, nonnisi pars et dependentia illius scientiae quae iam a longo tempore summo studio molitur ut, Deo a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, merae quod vocant rationis vel naturae regnum stabiliatur fl). Pars illius scientiae quae apud quosdam catholici nominis viros maiori in dies auctoritate pollens, negat Deum ex suis operibus posse agnosci. Hominem e simio ortum, sin minus quoad animam, at certe quoad corpus stulte et inverecunde profitetur. Scripturam a Deo inspiratam omni sublimitate, omni mysterio,

(i) Vatic. Const. *Dei Filius* in prooemio.

^***-
'3 "i*

S?

omni sensu spirituali privat. Historiam sacram et magnified Dei opera, tum in educatione generis humani, tum in praeparatione adventus incarnati Verbi, ad vulgarium eventuum proportionem omni ope reducere nititur, si tamen, quod peius est, mythicis paganorum hctionibus eam assimilate non vereatur. Et haec scientia sub arbore malo initium habuit, in die qua ab apostata angelo corrupta est mater nostra, violata est genitrix nostra. Haec scientia aut impia est aut plumbea, circa materialem litterae corticem tota occupata : timet enim ne forte assumens alas, et paulo altius progressa, attrectet Deum aut inueniat. Haec denique scientia gelida est, et in brumalibus poli borealis regionibus concepta, ad easdem gelidas oras sensim sine sensu hominem pellit, ubi infelix ille longe ab omni ideali, longe a fonte luminis, caloris, et vitae Deo), miserrime contabescat.

Tu autem, studiose lector, memento quia filius sanctorum es, et vitam illam expectas quam Deus daturus est his qui fidem suam nunquam mutant ab eo fl).

(i) Tob. II-I8.

Pr o o e m i u m

PAG.

GENERALE PROLEGOMENON

Ia - IIae q u a e s t . 49-61 — Huius disputationis partitio

I. - De habitibus ordinis naturalis.

1. Quod habitus est quaedam dispositio in ordine ad naturam rei et operationem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad eam disponitur.....

2
2. Quod inter habitus operativos *bonos* eminent illi qui non solum conferunt habilitatem ad bene operandum, verum etiam perficiunt ad usum habilitatis. Et quod tales habitus simpliciter dicuntur virtutes, in voluntate vel aliqua alia potentia prout a voluntate mota subiectati. Qui etiam in statu virtutis perfecto vel imperfecto esse possunt, secundum quod vel actu vel potentia tantum, ad Deum referuntur sub ratione ultimi finis totius humanae vitae .
3. Quod virtutes naturales physice generantur et augentur per frequentationem actuum, diminuuntur autem et corrumpuntur, vel per contrariorum actuum exercitium, vel etiam per solam cessationem ab opere — — — —

II. – De habitibus et virtutibus ordinis superna-
naturalis

1. Quod ad speciem habitus praedicamentalis n?-
ductize pertinent turn gratia sanctificans, tum
virtutes et dona quae eam consequuntur
2. Quod virtutum supernaturalium tam productio
quam augmentum a solo Deo efficienter esse
potest, minime vero a nostris actibus, etiam
supernaturalibus, qui solum possunt esse causa
dispositiva quantum ad primam infusionem,
vel etiam meritoria quantum ad subsequens
augmentum. Et quod virtutes istae nullam ha-
bent possibilem causam diminutionis, sed tan-
tum totalis corruptionis, videlicet mortale pec-
catum vel directe vel indirecte ipsis opposi-
tum atque contrarium
3. Quod per frequentationem actuum virtutis in-
fusae generatur habitus quo facilitas exercitii
eorundem acquiritur. Et quod huic habitui,
ad augmentum vel diminutionem sive corru-
ptionem quod attinet, applicanda sunt omnia
principia quae generatim de habitibus acqui-
sitis **valent**.....

III. – De ratione distinctionis supernaturalium
habituum ab acquisitis, et eorumdem inter se.

Ordo et modus procedendi

I. De ratione distinctionis habituum su-
pernaturalium a naturalibus.

1. Quod sunt quaedam obiecta in statu viae no-
bis proposita, quae cum ex sese ordinem ha-
beant ad supernaturale obiectum vitae aeter-
nae, nonnisi per actum supernaturalem attingi
possunt modo proportionate propriae condi-
tioni eorum. Et quod hac de causa, eiusmodi
obiecta recte dicuntur supernaturalia
2. Quod nihilominus, externa revelationis gratia
semel praesupposita, obiecta praedicta attingi
possunt actu naturali, id est elicitio per solas
naturae vires, si physica saltem ipsius naturae

potentia nunc consideretur: quamquam non eo modo qui habeat efficaciam ad conducendum in possessionem boni ad quod ordinem dicunt	53
3. Quod in actibus supernaturalibus virtutum viae, formalitas supernaturalitatis faciens ut actus sint proportionati conditioni obiectorum secundum se, non provenit ex obiecto prout quoad nos munere obiecti fungitur, videlicet neque ex obiecto materiali quod creditur, quod speratur, quod diligitur, neque ex obiecto formali propter quod creditur vel speratur vel diligitur, sed unice ex principio gratiae quo elevatur operativa potentia ad eum ordinem perfectionis, cuius ultima consummatio est in unione per lumen gloriae ad divinam essentiam ut ad formam intelligibilem	57
4. Quod in actibus supernaturalibus virtutum viae oportet distinguere substantiam actus et modum supernaturalitatis. Et quod tritum axioma: actus specificantur ab obiecto, verificatur de illis quoad substantiam, non autem quoad modum — — — — —	64
5. Quod dari possunt et de facto dantur respectu obiectorum supernaturalium viae, habitus entitative naturales: id tamen non per se, sed per accidens tantum, videlicet vel ratione exercitii habitus gratuiti, ut dictum est supra c. 2 § 3, vel saltem ex suppositione gratiae externae quae est divina revelatio. Et quod praecisione facta ab iis quae sunt tantum per accidens, naturalibus habitibus sola obiecta naturalia, seu ad finem naturalem ordinata; supernaturalibus vero supernaturalia, seu ordinata ad finem vitae aeternae, recte assignantur	67
6. Quod habitus naturales respectu supernaturalium non sunt virtutes. Unde si de habitibus solum loquamur sub generali ratione habituum, sic utique supernaturales a naturalibus non necessario distinguuntur secundum obiecta, sed solum secundum convenientiam ad naturam	

participatam quae est gratia sanctificans. Si autem de iisdem loquamur sub determinata ratione virtutum, sic necesse est ut etiam secundum obiecta, infusi ab acquisitis semper distinguantur .

(19

II. De ratione distinctionis virtutum infusarum inter se.

1. Quod virtutes infusae inter se distinguuntur secundum sola obiecta 74
2. Quod virtutes infusae multiplicantur, non sicut potentiae secundum generales rationes obiectorum, sed secundum speciales rationes eorumdem. Et quod nihilominus una eademque virtus infusa adhuc potest ad multa se extendere, secundum quod haec multa ad unam specialem rationem obiecti ordinem habent 75
3. Quod virtutis species est ab obiecto formali prout formale dicitur a forma totius, et ideo non debet repeti tantum a motivo, verum etiam a speciali ratione materiae circa quam unaquaeque virtus infusa principaliter occupatur 77

IV. - De compossibilitate vel impossibilitate infusorum habituum cum acquisitis habitibus malis.

Quod virtus infusa esse non potest simul cum formali vitio opposito, bene tamen cum materiali vitii nondum perfecte destructo 79

DE SINGULIS INFUSARUM VIRTUTUM CATEGORIIS

Ia-II»« Qu a e s t . 62. - De virtutibus theologis.

T h e s i s I. - Veritas est theologice certissima, existere virtutes per se infusas, saltem theologicas. Quae ideo hoc nomine censentur, quia a solo Deo supra naturae ordinem causatae, et sola Dei revelatione innotescentes, ipsum Deum habent pro obiecto. Quae etiam sunt determinate tres, ordine generationis actuum hoc modo enumerandae: fides, spes, et charitas.

Qu a e s t . 63. De virtutibus moralibus infusis.

T h e s i s II. - Sunt quoque virtutes morales per se infusae, proportionaliter se habentes ad theologicas sicut virtutes morales acquisitae ad naturalia principia quibus in naturalem finem homo ordinatur. Differunt autem ab acquisitis, non solum secundum ordinem ad naturam divinam participatam quam consequuntur, verum etiam secundum ordinem ad formales rationes obiectorum, et sola excepta prudentia quae in intellectu est, caeterae omnes in voluntate tanquam in proprio subiecto quoad suam substantiam videntur esse rependendae

Qu a e s t . 64-66. - De medio et connexione virtutum.

T h e s i s III. - Virtutes morales in medietate stare dicendae sunt, pro quanto medium inter excessum et defectum circa propriam materiam ponunt. Virtutum vero theologalium specialis proprietas est, quod bonum earum per se et ratione sui nequaquam in medio consistit, sed tanto est maius quanto magis accedit ad summum nusquam assequendum, et semper requirit adhaesionem ad obiectum quaesit super omnia appetiative

T h e s i s IV. - Omnes virtutes infusae tam theologicae quam morales, ita sunt in suo fieri inter se connexae, ut nulla earum separata a caeteris unquam infundatur - - - -

T h e s i s V. - Non tantum in fieri, verum etiam in esse, omnes virtutes infusae sunt inter se connexae, si in perfecto statu virtutis quem caeteris affert charitas, considerentur. Si autem accipiantur secundum suam simplicem essentiam, iterum omnes virtutes morales tum ad invicem tum cum charitate necessariam connexionem habent. At fides et spes, amissis caeteris, remanere possunt, et fides quidem etiam solitarie, spes vero supposito fidei fundamento .

T h e s i s VI. - Si virtutes infusae considerentur

secundum rationem speciei, non omnes aequales dicendae sunt, sed aliae aliis maiores, id est excellentiores. Si autem considerentur secundum participationem subiecti, sic in uno eodemque homine aequales exsistunt aequalitate proportionis, saltem sub ratione virtutum in statu virtutum. Quin imo eadem quoque proportionali aequalitate regulariter gaudent quoad essentiam, etsi per accidens contingere possit ut fides et spes in altiori prae caeteris gradu emineant. Verumtamen, quantum ad promptitudinem in exercitium actuum, principium aequalitatis non amplius tenet, sed diversi sancti ex diversis virtutibus praecipuam obtinent laudem ut verum sit quod de quolibet confessore in Ecclesia cantatur : « Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi» 146

Quaesi. 67. - De durations virtutum post hanc vitam. 150
Breve quaestionis compendium

Quaest. <8. - De donis Spiritus Sancti. 155
De ratione distinctionis virtutes inter et dona.

Thesis VII. - Ut iustus in accepta iustitia perseverare, in eaque proficere possit, necessarius ei est specialis instinctus Spiritus Sancti, identidem pro adiunctorum varietate per illustrationes mentis et motiones voluntatis superveniens. Huius porro instinctus connaturale receptivum est anima prout instructa donis, quae in hoc a virtutibus differre dicenda sunt, quod per virtutes perficitur homo ad agendum deliberate ex determinatione propriae voluntatis, per dona vero disponitur ad bene recipiendum inspirationes divinas de quibus Apostolus, Rom. \TII-j4: «Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei >> - - -

Thesis VIII. - Septem numerantur dona partim ad intellectum et partim ad voluntatem pertinentia, quibus duplex competit exercitii modus: ordinarius nempe et extraordinarius, secundum diversitatem multiformis operationis Spi-

	INDEX	437
		FAG.
	ritus Sancti qui ex libero potestatis arbitrio spirat ubi vult, et singulis partitur prout vult	169
QUAEST. 69-70.	De beatitudinibus et fructibus Spiritus Sancti.	
	Quid beatitudines, quid fructus	175
	Totius disputationis conclusio	178

DE VIRTUTIBUS THEOLOGALIBUS IN SPECIE
DE FIDE

	Prolegomenon de fide.	
	1. De evidentia et variis divisionibus eius	182
	2. Quid sit credere, et quot modis dicatur	188
	3. Quid sit credibilitas et evidentia credibilitatis.	197
IP - IIae Qu aest .	1. - De obiecto fidei.	
	Thesis IX. - Formale fidei obiectum est auctoritas Dei revelantis, id est auctoritas ex summa Dei sapientia et veracitate consurgens, ea-que non absolute considerata, sed prout informans testificationem seu locutionem divinam. Haec ipsa autem locutio ad fidei motivum dicenda est pertinere, ut constitutivum quidem si sumatur active pro actu voluntatis quo ordinat Deus suam mentem ad esse nobis notificatam, ut conditio vero sine qua non, si accipiat passively pro signo seu verbo notificante	
	Thesis X. - Obiectum materiale fidei si mere materialiter accipiat, est indiscriminatim omnis veritas a Deo revelata. Si autem consideretur per ordinem ad specialem illam veritatis rationem quam respicit tum divina revelatio tum fides theologica reduplicative in quantum huiusmodi, distingui debet in primum, secundarium, et pure adventicium. Primum, quod etiam attributionis vocant, est Deus ipse ut finis supernaturalis. Secundarium est complexus creaturarum veritatum ordinem habentium ad huius finis assecutionem. Pure adventicium denique est quidquid aliud concomitanter tantum, et non directa intentione	

a Deo est revelatum, et hoc sensu eaque de causa contradistingui solet a rebus, ut aiunt, fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium .

Thesis XI. - Obiectum fidei principale est quidem prima veritas Deus, non tamen apprehensus sicut in se est. Unde alius est modus obiecti ex parte rei creditae, alius ex parte credentis, et cum ex parte rei creditae sit summe simplex, ex parte credentis est semper aliquid complexum per modum enuntiabitur

227

Thesis XII. - Obiecti materialis fidei conditio essentialis est ut sit quoad credentem aliquo saltem modo in se obscurum sive inevidens. Hinc sub fide nihil cadere potest cum evidentia etiam mere concomitante quae actu mentem percellat, et plene quietet eam in clara veri intuitionem. Quemadmodum igitur fides theologica esse non potest de aliquibus falsis, ita nec de aliquibus visis sive secundum sensum sive secundum intellectum

231

Thesis XIII. - Obiectum materiale fidei non crevit per successionem temporum quantum ad substantiam articulorum. Sed quoad explicationem crevit ab initio mundi usque ad Christum eiusque apostolos, per quorum ministerium revelatio fuit consummata, et ultimo ac definitive clausa. Unde nihil fide divina catholica credi potest aut poterit unquam, quod vel explicite, vel saltem formaliter implicite in deposito ab apostolis Ecclesiae tradito non contineatur

243

Thesis XIV. - Munus proponendi, declarandi, definiendi veritates in deposito fidei contentas Ecclesiae suae commisit Christus, et quae ab ea tanquam divinitus revelatae credendae proponuntur, *dogmata* dicuntur. De quibus duplex nostris diebus prodiit gravissimus error. Primus est eorum qui dicunt, sensum illum quem in suis dogmaticis definitionibus suaque articulorum fidei propositione intellexit et in-

<
'j

telligit Ecclesia, non esse immutabiliter verum, sed talem cui sensus alius secundum progressum scientiae possit ac debeat aliquando substitui. Alter eorum qui adhuc longius progressi, dicunt dogmata quae Ecclesia perhibet tanquam revelata, non esse veritates e coelo delapsas, sed interpretationem quamdam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit

QUA-EST. 2-3. - De actu fidei,

THESIS XV. - Actus fidei ad salutem necessarius est actus non ad voluntatem, sed ad intellectum elicitive pertinens, et non consistit in fiducia qua unusquisque sibi applicat promissiones divinas de remissione peccatorum, sed in assensu firmo quo a Deo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter solam auctoritatem Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest

THESIS XVI. - Actus fidei in sua essentia consideratus dici debet actus simplex atque omnino incomplexus, immediate innixus auctoritati Dei revelantis per praeambulam cognitionem intellectui praesentatae, minime vero huic eidem cognitioni quae solum de praerequisitis est. Unde ipsa divina auctoritas reduplicative in quantum formalis obiecti munere fungitur, non cadit sub fidei actu ut quae propter seipsam creditur, iuxta notam Suarezii sententiam; neque etiam ut quae assensu immediato ex apprehensione terminorum affirmatur, iuxta Lugonis opinionem; sed pure et simpliciter ut propter quam credimus quaecumque sunt materialia fidei obiecta, ita ultimato terminando credendi motum, ut ne quaestioni quidem de ulteriori quadam resolutione locus remanere **possit**.....

THESIS XVII. - Actus fidei requirit praevium iudicium credibilitatis. Quod quidem iudicium non in vaga quadam sentimentalitate, neque

in aspiratione et indigentia animi religiosi fundari debet, ut hodierni fautores methodi immanendae, protestantico spiritu plus minusve imbuti dicunt. Sed fundetur necesse est in rationibus per quas innotescit tactum revelationis Dei, iisque vel absolute vel respective certis, id est, pro captu et conditione uniuscuiusque excludentibus dubium prudens. Denique haec eadem credibilitatis motiva, salva interim quoad rudes humana auctoritate parentum seu magistrorum, reponuntur in externis signis, miraculorum praesertim et prophetiarum, ad quorum persuasibilem considerationem interior gratia hominem movet et adjuvat, quin absolute eam suppleat, loquendo saltem de lege **ordinaria**.....

Corollarium. - Ex praeasserta necessitate certi iudicii credibilitatis nequaquam consequitur quod ii qui semel a Deo caeleste fidei donum perceperunt, possint unquam habere iustam causam, aut recedendi ab assensu in veritates a Deo revelatas, aut eas in dubium revocandi donec demonstrationem scientificam de veritate fundamentorum suae fidei ipsi absolverint. Sed habita interim ratione conditionis longe disparis, tum eorum qui ex ignorantia invincibili falsis haereticorum aut schismaticorum sectis more patrio adhaeserunt, tum eorum qui sub sanctae matris Ecclesiae magisterio fidem unice veram in sua integritate edocti sunt: adhuc absolute dicendum est quod benignissimus Deus infallibiliter providet ut ii omnes quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, habeant semper unde in hoc eodem lumine absque defectione rationaliter perseverare possint, non deserens ipse nisi prior ipse **deseratur**.....

Thesis XVIII. - Tres sunt principales actus fidei theologicae proprietates. - Prima est obscuritas, quae tota derivat ex hoc quod materiale obiectum de non apparentibus est, formale autem non in aliqua evidentia, etiam

PAO.

30s

PAG.

mere extrinseca consistit, sed in sola auctoritate revelantis. - Altera est libertas, quam omnis prorsus fidei christianae assensus eatenus vindicat sibi, quatenus natura sua per se et immediate pendet a libero voluntatis imperio. - Tertia tandem est certitudo, eaque tam infallibilitatis quam indubitabilitatis; infallibilitatis quidem, quae superat certitudinem cuiusvis cognitionis naturalis; indubitabilitatis vero, quae est supra certitudinem omnis assensus congeneris, id est repositi in potestate et arbitrio **voluntatis**.....

Thesis XIX. - Actus fidei est pro adultis medium necessarium ad justificationem, et non tantum disiunctive in re vel in voto, sed omnino in re. Insuper, eadem medii necessitate debet fides explicite ferri in duos fundamentales articulos ab apostolo signatos Heb. XI-6, non autem, ut probabilius dicendum videtur, in mysteria Trinitatis et Incarnationis. Verum haec duo mysteria simul cum aliis quae in symbolo continentur, sunt ab omnibus necessitate saltem praecepti in novo Testamento determinate cognoscenda, ac per hoc, explicite fide **credenda**.....

Quaest. 4.9> _ De habitu fidei.

Thesis XX. - Fidei habitus totus in intellectu est sicut in subiecto, et quamvis in statu perfecto virtutis non sit nisi charitate formatus, tenendum omnino quod fides formata et fides informis nequaquam differunt intrinsece, sed sunt quoad essentiam unum plane atque idem.

Thesis XXI. - Habitus fidei secundum participationem subiecti potest esse maior in uno, et minor in altero. Sed secundum comprehensionem obiecti, aequaliter se extendit in omnibus habentibus eum ad omnia a Deo revelata, ita ut prorsus impossibile sit quod deliberate discredens unum articulum, habeat fidem informem de **caeteris**.....

"•Λ•"

7

INDEX

	PAO.	
Thesis XXII. - Fides est virtus per se infusa, cui pro effectu recte assignatur purificatio cordis.....	337	
Quaest. 10-16. - De vitiis fidei oppositis et praeceptis ad hanc virtutem pertinentibus.		
Thesis XXIII. - Virtuti fidei absolute opponitur infidelitas, quae si in homine baptizato sit respectu dogmatum in manifesta Ecclesiae praedicatione iam existentium, speciali nomine <i>haeresis</i> nuncupatur.....	339	
Thesis. XXIV. - Quamvis habitus fidei non nisi per haereseos vel infidelitatis peccatum destruat, adhuc tamen contra praecepta ad hanc virtutem pertinentia graviter peccat quisquis voluntarie se coniicit in periculum recedendi a fidei firmitate, praesertim per indubitam lectionem librorum prohibitorum. Item quisquis refragatur definitionibus Ecclesiae in materiis non revelatis, sed solum cum revelatione connexis, aut pertinaciter retinet propositiones seu doctrinas quae tanquam ad haereticam pravitatem plus minusve accedentes, in iisdem decretis fuerunt confixae		
DE SPE		
Prolegomenon de <i>spe</i>	349	
Quaest. 17-18. - De spe secundum se.		
Thesis XXV. - Materiale obiectum spei theologiae distinguitur in primarium et secundarium. Primarium est beatitudo aeterna, ita tamen ut beatitudo obiectiva quae est Deus ipse, veniat in recto, beatitudo autem formalis, quae est visio, solum in obliquo. Secundarium vero obiectum sunt, praeter gloriam corporis per quam beatitudo integratur, bona omnia sive spiritualia sive temporalia quae rationem medii habent ad consecutionem vitae aeternae	352	
Thesis XXVI. - Formale obiectum spei theologiae est summa bonitas Dei relativa, necnon et virtus eius auxiliatrix fidelitate in promissis obligata . . .	357	

INDEX

443

Thesis XXVII. - Spes theologica, nedum aliquid inordinatum in se contineat, veram habet rationem virtutis, id est dispositionis perfecti ad optimum, pro quanto importat praesentem inhaesionem ad Deum, cuius auxilio innititur.....	362	
Thesis XXVIII. - Actus spei christianae est certissimus ex parte Dei, cuius promissiones non fallunt, et virtus nunquam deficere potest. Est etiam ad iustificationem necessarius eadem necessitate qua est necessaria fides	370	
Quaest. 20-22. - De vitiis spei oppositis et de praeceptis ad eam pertinentibus.		
Thesis XXIX. - Duo sunt peccata spei theologiae directe opposita, per quae infusus habitus destruitur. Primum est desperatio; alterum est praesumptio qua quis quocumque modo a divina virtute auxiliatrice avertitur. Caeterae vero praesumptionis species quae eiusmodi aversionem non continent, sunt potius <i>praeter</i> quam <i>contra</i> spem theologicam, et ideo amissionem eius non causant	372	
Thesis XXX. - Actus spei cadit sub praecepto quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino. Hinc non datur tam altae perfectionis status in quo ille actus locum amplius non habeat, et ab homine christiano non debeat sancte et meritorie exerceri - - -	374	

DE CHARITATE

Prolegomenon de charitate . . .	380	
Quaest. 23-24. - De ipsa charitate.		
Thesis XXXI. - Caritas est specialis virtus, rationem habens verae ad Deum amicitiae. Cuius obiectum est, formale quidem bonitas Dei in seipso, eaque specificative sumpta secundum quod in supernaturali beatitudine sese communicat; materiale vero post Deum ipsum, omnis creatura rationalis divinam beatitudinem vel actu vel potentia participans	384	

INDEX	
	PAG.
Thesis XXXII. - Caritas, si tamen proprie accipiat, et non aequivoce tantum proiisquae qualemcumque similitudinem vel subordinationem ad eam habent, est excellentissima virtutum, quae imperat aliis omnibus, eisque dat ordinem ad finem, et pro tanto forma earum recte appellatur	39^
Thesis XXXIII. - Caritas, etsi eadem numero sit et in patria et in via, adhuc tamen conditionis longe diversae utrobique est, et solum in patria propter praesentialitatem obiecti, ad plenam perfectionem sui actus sui que status perducitur	395
Quaest. 25-26. - De diligendis ex charitate et ordine diligendorum.	
Thesis XXXIV. - Quatuor sunt ex charitate diligenda. Aliquid quod supra nos est, Deus. Alterum quod nos sumus, anima propria. Tertium quod iuxta nos est. proximus. Quartum quod infra nos est, proprium corpus	398
Thesis XXXV. - Ordo charitatis imprimis in eo est ut Deus diligatur super omnia simpliciter. Quoad caeteros vero, vel attenditur quantitas boni ad quod diliguntur, vel quantitas dilectionis qua diliguntur. Et primo quidem modo, ordo charitatis est secundum ordinem coniunctionis dilectorum ad Deum ; alio vero modo secundum ordinem coniunctionis eorumdem ad ipsum diligentem	399
Quaest. 27-33. - De actu charitatis.	
De principali actu elicito, et de aliis actibus vel effectibus consequentibus.....	405
Quaest. 34-44. - De vitiis oppositis charitati et de praeceptis ad eam pertinentibus.	
De duplici ratione oppositionis ad charitatem .	413
De praecepto charitatis	
Epilogus	423

IMPRIMI POTEST
Iosephus Filograssi S. I.
Praepositus Provinciae Romanae

Nihil obstat quominus imprimatur.
Patavii - die XI Iunii 1928
Can. eus Doct. Aemilius Seraglia
Cens. Eccl.

IMPRIMATUR
Patavii - die XII Iunii 1928'
Can. eus Doct. Primus Carmignoto
Vic. Gen.

PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA

GRATIA CHRISTI

COMMENTARIUS IN PRIMAM SECUNDAE

.THOMAE

AUCTORE

LUDOVICO BILLOT S

EDITIO QUARTA

ROMAE

APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE

M . DCCCC . XXVIII

PROOEMIUM

Liberum arbitrium sibi ad iustitiam, si velit, sufficere posse, doctrina fuit Pelagianorum. Qui non in eo tantum pro haereticis habiti sunt, quod assererent satis esse naturale arbitrium voluntatis ad opera iustitiae praecise considerata quoad modum, (modum autem nunc dico, supernatural! fini vitae aeternae proportionaliter respondentem); sed in eo etiam, imo et per prius, quod docebant minime requiri in praesenti naturae statu adiutoria interioris gratiae ad substantiam operum quibus secundum regulam divinae legis, recte et honeste et iuste in hoc saeculo vivitur.

Principale fundamentum eorum erat, liberum arbitrium in possibilitate tam boni quam mali quasi ex aequa lancis perpensione essentialiter et inamissibiliter consistere, ipsumque tale per omnia in nobis mansisse, quale omnino fuerat ab initio ante originale peccatum, quod ab eis de medio tollebatur. *Libertas arbitrii*, inquiebant, *qua a Deo emancipatus est homo, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibi-*

litate consistit (f). *Factus est homo animal rationale, capax irtutis et vitii, quod posset ex concessa sibi possibilitate, vel servare Dei mandata, vel transgredi, liberumque haberet alterutram velle partem, in quo peccati et iustitiae summa est (*)*. Libertas igitur arbitrii possibilitas est vel admittendi vel vitandi peccati, quae in suo iure habet, utrum sequatur vel ardua asperaque virtutum, vel demersa et palustria voluptatum (3). In quibus igitur consistit liberum arbitrium, propter quod ad Dei imaginem facti sumus? Sine dubio in eo ut possibile sit homini voluntatem suam vel immittere in crimen, vel a crimine cohibere: ut tam liberum sit homini adulterium committere velle quam nolle, tam liberum obedire Deo imperanti, quam diabolo consentire persuadenti (4). In summa, libram cogita, quae ex utraque parte per aequalia momenta suspenditur; sic voluntas quantum est libera ad malum, tantumdem ad bonum libera dicenda est ex semetipsa semper existera, secluso utique omni adiutorio Dei intrinsecus in nobis operantis ut et quod bonum est velimus, et quod bene volumus, opere etiam impleamus.

Aliud quoque Pelagianorum fundamentum erat, componi quidem posse arbitrium voluntatis cum externis adiutoriis, quatenus cum Deus tam multis modis adminicula praestet, praecipiendo, minitando, coercendo

(1) Apud August. Op. imp. c. Julianum, I. i, n.

(2) Ibid., n. 79.

(3) Ibid., n. 82.

(4) Ibid., lib. 3, η. 100.

provocando, illuminando, iam liberum habeat unus quisque eorum qui ratione utuntur, vel voluntatem Dei servare, vel iussa eius contemnere. At omni alio modo perimi atque auferri libertatem, cum id ipsa rerum natura ferat, ut omnis usus libertatis, sive bonus sive malus ille sit, ab eo solo qui libertate ipsa potitur, dependere possit. Ideo dicebant: *Deus me hominem fecit, iustum ipse me jacio. Si volo iustus sum; si nolo, iustus non sum: Tu te salvum facis, si voveris. Ut iusti simus, libero id arbitrio agimus*. Re enim vera, quid tam repugnans subiectioni ad superiorem causam, quam actus liberi arbitrii? Quid aliud est in quo recte gloriamur, et de quo iure laudamur, nisi virtus? Aut quomodo sua adhuc virtuti laus permaneret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus? Bene itaque Tullius, lib. 3 *de natura deorum*, cap. 36: « Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, ex-
« ternas commoditates, vineta, segetes, oliveta, uber-
« tatem frugum et fructuum, omnem denique commo-
« ditatem prosperitatemque vitae a Diis se habere;
« virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit.
« Nimirum recte... At vero, aut honoribus aucti, aut
« re familiari, aut si aliud quippiam nacti sumus boni,
« aut depulimus mali, tum Diis gratias agimus, tum
« nihil nostrae laudi assumptum arbitramur. Num quis,
« quod bonus vir esset, gratias Diis egit unquam?
« At quod dives, quod honoratus, quod incolumis.
« lovemque optimum et maximum ob eas res appel-
« lant, non quod iustos, temperatos, sapientes efficiat,

« sed quod salvos, incolumes, opulentos, copiosos ». Ita certe, ita plane, secundum paganam conceptionem liberi arbitrii, quae usque hodie apud eos omnes qui Christiana revelatione non regulantur, perseverat.

*Verum de legitimitate huius conceptionis iure meritoque forsitan dubitaveris, et principaliter quidem quantum ad aequalem illam seu boni seu mali potestatem. in qua libertatis essentia reponitur. Facile enim in hac parte suum adversarium Iulianum redarguebat Augustinus, sumpto exemplo tum ex Deo, tum ex sanctis, tum ex diabolo. Ex Deo quidem, cui necesse esset auferre libertatem, eo quod tantummodo bonam potest, malam vero non potest habere voluntatem. Ex sanctis etiam, qui in regno beatitudinis ubi peccare non poterunt, libero privarentur arbitrio. Ex diabolo denique, qui si adhuc possibilitatem boni habere dicitur, dicendus quoque est posse non peccare, posse agere poenitentiam, posse impetrare misericordiam Dei, quia cor contritum et humiliatum Deus non despiciet. «Quod quidem visum est quibusdam, Origene ut « perhibetur auctore, sed hoc, ut nosse te existimo, « fides catholica et sana non recipit » fl). Si igitur aliqua voluntas est quae libera non est nisi ad bonum, et aliqua alia quae nihil iam potest nisi ad malum, falso sic definitur libera voluntas, ut nisi utrumque, id est, et bene et male agere possit, libera esse non possit. Et si dicas, aliam plane esse conditionem li-

(1) August., Op. imp. c. Iulianum, 1.

beri arbitrii hominis adhuc in via constituti, in hoc quidem indubitanter tibi assentior: nisi quod ex eodem principio unde explicatur liberum arbitrium ita in bono firmatum ut ad malum deflectere nequeat, aut vicissim ita in malo obstinatum ut nulla ei maneat potestas ad bonum, explicatur quoque liberum arbitrium ita et ad bonum et ad malum adhuc possibile, ut nihilominus non solum non aequa lance ad utrumque libretur, sed imo, expeditam integri boni facultatem plane non habeat, et sub quadam lege peccati, quantum ex se est, captivatum inveniatur.

Considerandum namque quod liberum arbitrium, formaliter loquendo, non est circa finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem, sicut ratiocinandi facultas, formaliter quoque loquendo, non est circa principia, sed solum circa conclusiones quae eruuntur e principiis. Ad omnem enim electionem liberam praesupponi debet ut principium, quaedam affectio boni quae per se non est in potestate eligentis, et ex qua deinde sequuntur omnes aliae volitiones. «Quis nesciat, inquit Augustinus, de spiritu et littera, c. 35, non esse «in hominis potestate quid sciat, nec esse consequens «ut quod appetendum cognitum fuerit appetatur, nisi «tantum delectet quantum diligendum est?» Et rursus cap. 3. «Cum id quod agendum et quo nitendum «est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, «non agitur, non suscipitur, non bene vivitur». Et ratio est quia libertas omnino non exercetur nisi circa ea quae ordinem habent ad bonum ad quod primo

voluntas afficitur. Porro non eodem modo voluntas afficitur ad bonum pro variis statibus in quibus eam versari contingit. Aliquis enim status est in quo ad nihil aliud primo afficitur aut affici potest, quam ad summum bonum quod est Deus; et aliquis alius in quo ad nihil aliud quam ad bonum privatum, cui tanquam ultimo fini immobiliter atque irreversibiliter inhaesit. Loquendo autem de voluntate pro tempore quo ad utrumque ex oppositis finibus adhuc est convertibilis, cogitatur quidem aliquis possibilis status eius, in quo eam delectaret omne bonum virtutis, nulla deterrente difficultate, et ex consequenti conveniret ei illa bilancis similitudo, per aequalia momenta ex utraque parte suspensae. Sed et cogitatur quoque status alius, in quo ita ad bonum praesentis vitae foret recurva, ut vix ac ne vix quidem saperet ei bonum transcendens, bonum supramundanum, bonum suprasensibile: illud, inquam, immortalis iustitiae bonum, quod nec ignorari nec fastidiri potest, quin eo ipso in libero arbitrio praevaleat pondus omnimode ad peccatum trahens. Et status ille alius, numquid fictitius est? numquid imaginatione suppositus? numquid non historicus?

Certe hominem non ut a matre, sed ut a noverca natura editum in vitam, corpore nudo, fragili et infirmo, animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines, in quo tanquam obrutus inesset quidam divinus ignis ingenii et mentis, iam pridem lugebat et describebat Tui-

lius (1. Qui alibi quoque, ipsa rerum evidentia ductus compulsusque, multa de hominum vanitate atque infelicitate edisserens, in hanc veniebat conclusionem :
 « Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit,
 «ut interdum veteres illi, sive vates sive in sacris
 «initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui
 «nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore,
 «poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, ali-
 «quid vidisse videantur; verumque sit illud quod est
 «apud Aristotelem, simili nos affectos esse supplicio,
 «atque eos qui quondam, cum in praedonum etru-
 «scorum manus incidissent, crudelitate excogitata ne-
 «cabantur, quorum corpora viva cum mortuis, adversa
 «adversis accommodata quam aptissime colligabantur:
 «sic nostros animos cum corporibus copulatos, ut
 «vivos cum mortuis esse coniunctos » (2). Haec gentiles illi philosophi, qui utique rem viderunt, et causam nesciverunt. Latebat enim eos cur esset *iugum grave super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium* (3), quia sacris litteris non eruditi, ignorabant originale peccatum.

Ignorabant, inquam originale peccatum. Et tamen analogam quamdam causam adhuc suspicabantur, nec prorsus immerito. Quoniam peccati alicuius, quod-

(1) In deperdito libro tertio *de Republica*, cuius fragmentum apud August., l. 4 c. Iulian., n. 60.

(2) In deperdito pariter dialogo *Hortensii*, citato ab August., l. c., n. 78.

(3) Eccli., x, 1-11.

cumque tandem illud sit, ex quo factum ut nativitas et origo nostra sub maledicto sit, probabilia signa apparent in malis innumeris quibus involvimur; praecipue vero in illa debilitate mentis ex qua contingit ut homo difficulter perveniat ad veri cognitionem, et de facili labatur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non valeat, sed continuo obnubiletur ab eis. Equidem verum est, defectus huiusmodi esse per se naturales, ex necessitate materiae consequentes, quatenus necesse est corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, et intellectum nostrum, utpote natum acquirere intelligibilia ex sensibus, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare. Id certe verissimum. «Sed tamen si quis recte consideret, satis probabiliter «poterit aestimare, divina providentia supposita quae «singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc «coniunxit ut ei dominaretur, et si quod huius domini impedimentum ex defectu naturae contingeret, «eius speciali et supernatural! beneficio tolleretur: ut «scilicet, cum anima rationalis sit altioris naturae «quam corpus, tali conditione credatur corpori esse «coniuncta, quod in corpore aliquid esse non possit «contrarium animae per quam corpus vivit; et similiter si ratio in homine appetitui sensuali coniungitur, et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sen-

«sitivis potentiis non impediatur, sed magis eis domi-
tetur... Sic igitur, huiusmodi defectus, quamvis na-
turales homini videantur absolute, considerando na-
turam humanam ex parte eius quod est in ea in-
«ferius, tamen considerando divinam providentiam et
«dignitatem superioris partis humanae naturae, satis
«probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse
«poenales, et sic colligi potest humanum genus pec-
«cato aliquo originaliter esse infectum «

Porro, quod simplex etiam ratio merito suspicatur,
amplissime certissimeque firmat revelatio. Non sic erat
ab initio, non sic. Non tunc obrutus divinus ignis
ingenii et mentis, non animus ad libidines pronus,
non ratio bestialibus appetitibus obnubilata, non qui
gemendo diceret: *Infelix ego homo, quis me liberabit
a corpore mortis huius!* Tunc etiam, totius boni agendi
inerat homini possibilitas, et liberum arbitrium in fe-
licissima illa originalis iustitiae conditione constitutum,
tam habebat in sua potestate ut Deo obediret impe-
ranti, quam ut diabolo consentiret persuadenti. *Verum
dicis*, aiebat Augustinus ad Iulianum, *hoc est liberum
arbitrium; tale omnino accepit Adam. Verum dicis;
quamdiu stetit homo in bona voluntate liberi arbitrii,
non opus habebat ea gratia qua levaretur.* Nunc vero
in ruina sua, servus est peccati et liber iustitiae, iuxta
apostolum, Rom. VI-30. Id est, servili iugo opprimitur

(f) S. Thom., 1. 4 c. Gent. cap. 52.

sub abominanda peccati lege, et liber existit a praeclara et unice exoptanda iustitiae servitute.

Quid igitur? Abeundumne tandem in illam sententiam quam non ita absurde, ut videtur, ridebat quondam Iulianus; *Voluntas quae nunc quoad malum libera est, quoad bonum libera non est?* Ita plane, si modo bonum intelligatur ex integra causa; si insuper apponatur conditio quam adiciebat Augustinus: *Quoad bonum libera non est, si non est liberata.* Et a quo liberata? A quo, nisi ab eo qui de seipso dicebat, Ioan. λIII-36: *Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis?* Nunc enim nemo nisi per gratiam Christi ad bonum agendum et ad malum non agendum potest habere liberum voluntatis arbitrium. Nemo nisi sanatus a Salvatore, bene vivendi instruitur facultate. Neque hic locus est subtilioribus distinctionibus inter substantiam et modum actuum, inter naturalis et supernaturalis ordinis bonum, quasi ad insinuandum, duplicem de facto nunc esse posse moralis bonitatis rationem, supernaturalem unam per gratiam Christi, naturalem alteram sine gratia Christi. Nam sicut in primitivo innocentiae statu, facilitas et potentia expedita operandi totum bonum homini connaturale, dependebat a conservata ordinatione mentis ad supernaturalem vitae aeternae finem: ita nunc, nonnisi per supernaturalem Christi gratiam restituitur, simul cum amissis iuribus divinae haereditatis in supercoelestibus, quidquid libero arbitrio viribus attenuato et inclinato deest quominus serviat iustitiae, idque etiam per re-

spectum ad simplicem illam honestatis legem quae homini ut homo est, naturaliter dominatur.

Quapropter, de gratia Christi dum agitur, nil minus in considerationem venit quam magnum illud donum quo et rehabilitatur anima ad beatitudinem transcendentem omnes naturae vires, et etiam captivum liberatur liberum arbitrium, ut propriam sui nominis recuperet dignitatem. Sed quaestio est ardua et complexa valde, atque ad sui enodationem necnon et convenientem simplificationem, nonnullas observationes, declarationes, notionesque requirit circa proprium praesentis tractatus obiectum, quae priusquam ad particularia descendatur, per modum generalis prolegomeni statim sunt praemittendae.

DE EROBRIO TRACTATUS OBIECTO

PROLEGOMENON

Praeclarus ille auctor librorum *de vocatione omnium gentium*, quicumque tandem ille sit, sive S. Prosper, sive S. Leo Magnus, sive alius quispiam cuius nomen hactenus remansit ignotum, (nam de eo lis est inter eruditos), sic suam disputationem exorditur : « Inter defensores liberi arbitrii et praedicatores gratiae Dei, magna et difficilis « dudum vertitur quaestio.... Atque contrariarum disputationum nullus terminus reperitur, dum non discernitur « quid manifestum, quid sit occultum. De hac igitur conjugnata opinione, qua mensura et temperantia sentiendum sit, quantum Dominus adiuverit, annitar inquirere : exercens atque discutiens modulum facultatis meae « in his quae cordi meo sobrie, quantum arbitror, inhaerent : ut si in eas regulas processerit stylus quae nihil « offensionis, nihil habeant pravitatis, non solum nobis, sed « et aliis utile sit ad aliquem nos limitem pervenisse, quam « non debeamus excedere ». Et infra, l. i, c. 9, idem ille auctor auream hanc regulam ponit : « Fixa ergo hac fide « in cordibus nostris, immobiliterque fundata, qua saluberrime credimus omnia bona, ac maxime ea quae ad « vitam aeternam provehunt, Dei munere haberi, Dei munere augeri, Dei munere custodiri, puto quod pius sensus « non debeat in ea questione turbari, quae de omnium et « de non omnium hominum conversione generatur, *si ea*

«*quae clara sunt, nan de iis quae occulta sunt obscuremus, et dum procaciter insistimus clausis, excludamur ab apertis, acum sufficere debeat ut in eo in quod pervenimus, ambulemus*». Et rursus, c. 21, in eadem semper sententia insistens : «*Quae enim Deus occulta esse voluit, non sunt scrutanda ; quae autem manifesta fecit, non sunt neghenda : ne et in illis illicite curiosi, et in istis damnabiliter inveniamur ingrati*». Sic quidem ille, quod attinet ad voluntatem Dei salvificam et sufficientiam gratiae omnibus hominibus collatae, quos utique omnes, et non fallaciter, verax Scriptura ait ad salutem a Deo ordinari.

Sed non est profecto cur in una tantum speciali quaestione usui esse dicamus tam sana principia sobriae et moderatae sapientiae. Utiliter enim in memoriam revocantur, generatim quidem in quacumque materia sacrae theologiae, speciatim vero in omnibus quotquot sunt quaestionibus de gratia Christi, de divina praescientia, providentia, praedestinatione, aliisque congeneribus. Ecce iam dudum, hoc est a quatuor circiter saeculis, acriter disputatur in scholis de concordia divinae gratiae cum libero hominis arbitrio : dum alii in ea abeunt placita quae ab aliis ut plane eversiva ipsius liberi arbitrii reiiciuntur, et isti vicissim in eas veniunt explicationes quae ab illis traducuntur tamquam ex adverso eversivae fundamentalium principiorum metaphysicae et naturalis theologiae de prima causa et primo motore Deo. Atque ita, *contrariarum disputationum nullus terminus reperitur*, imo nec reperiendi aliquando spes ulla affulget. Occultum siquidem illud est de quo tanta concertatio ; clausum manet manebitque, sicut coniiicere licet, quamdiu in caligine huius vitae per speculum videbimus et in aenigmate. At numquid propterea, pro nihilo habenda ea erunt, quae ratio fide illustrata per sedulam et sobriam inquisitionem, de tam sublimi simul et suavi mysterio gratiae Dei assequitur ? Aut steriliter atque infructuose insistendo clausis, ea negligemus ad quae fas est pervenire ? Absonum id quidem foret in omni hypothesi, sed multo adhuc magis

irrationabile apparebit, consideranti quod obscurissima quæstio non de iis tandem est quæ supernatural] ordini specialia sunt, sed omnino de his quæ utpote spectantia relationes libertatis creatæ in quantum huiusmodi, ad causam primam a qua universaliter esse debet omne ens et omnis modus entis, transcendunt omnes differentias quibus gratia a natura distinguitur. Quæstio est proinde, in qua non oportet immorari theologum de gratia Dei discurrentem, quia non intra proprium huius speculationis campum sedem habens. Et hoc est quod primo declarandum occurrit, cum præcisum præsentis tractatus obiectum quaeritur, præmissa in antecessum claritatis causa, brevi quadam recapitulatione doctrinae circa necessitatem et modum operationis Dei in omni agente creato, quacumque hypothesi facta, et quocumque providentiæ ordine supposito.

§ i-

De ratione secundum quam Deus in omni operante generatim, et speciatim in omni volente operatur. Et de eo quod nobis impervium clausumque est quoad conciliationem operationis divinae cum libero creaturae arbitrio.

I. - Ratio operationis divinae in agentibus creatis tripliciter consideratur. Et primo quidem in omni operante Deus operatur, quatenus dat creaturis operantibus virtutes operativas, et conservat eas, et iugiter tenet eas in esse. « Unde non solum est causa actionum in quantum dat
« formam quæ est principium actionum..., sed etiam sicut
« conservans formas et virtutes rerum, prout sol dicitur
« causa manifestationis colorum, in quantum dat et con-
« servat lumen quo manifestantur colores. Et quia forma
« rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut
« prior et universalior, et ipse Deus est propria causa ip-
« sius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia
« est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus

(intime operatur», inquit S. Thomas, *ia* Part. Q. 105, a. 5.

Praeterea secundo, in omni operante Deus operatur, quatenus applicat virtutes creatas ad agendum, ut de potentia fiant actu principiantes operationes suas. Quidquid enim est in potentia operans, non potest per seipsum reduci in actum operandi, cum nihil reducat in actum operandi, quod in actu operandi non sit. Et exemplum est in artificialibus, nam artifex applicat ad actionem securim, quae deinde incidit per suum acumen. Porro, nullum esse quantum ad hoc, inter viventia et non viventia discrimen, vix opus est declarare. Equidem differunt viventia a non viventibus, quatenus priorum motuum principium sunt elicativum, et in hoc sensu semper habent motum ab intrinseco. Sed aliud est esse *principium elicativum*, aliud vero esse *primum principium* non motum ab alio. Nihil quippe prohibet quominus principium actus immanentis applicetur ad agendum per actionem causae exterioris. Et facile ad omnem vitalem operationem transferes ea quae de voluntario S. Thomas observavit: «Dicendum, inquit, quod de ratione voluntarii est, quod principium eius sit intra. Sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam » (2). Caetenim, evidenter constat, impossibile esse ut *initialis* impulsio ab intrinseco sit, nisi quis fingat aliquid adhuc inoperans, principium applicationis ad operandum, quod profecto contradictionem involvit in terminis. Omnia ergo creata, tam viventia quam non viventia, in initio saltem agendi indigent effective impelli ab aliquo agente extrinseco. Et si hoc extrinsecum agens sit agens creatum, requiritur ex paritate rationis aliud movens, et

(1) S. Thom. 1-2, Q. 9, a. 4 ad i.um

quia in moventibus motis non est procedere in infinitum, oportet devenire ad primum movens immotum quod est Deus. Nunc autem, «si sint multa agentia ordinata, semper «secundum agens agit in virtute primi agentis, nam primum «agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc «omnia agunt in virtute Dei, et ita ipse est causa omnium «actionum agentium»: tamquam applicans ad operationem, et quidem immediate, sin minus immediatione suppositi, at saltem immediatione virtutis.

Tertio denique, in omni operante Deus operatur, quatenus omni operanti influit quo instrumentaliter causet actus suos omnes et singulos sub generalissima et communissima ratione entis. Et sane, ut demonstratur in tractatu de Deo creatore, cum Deus sit ipsum esse per essentiam, oportet quod esse ut sic, sit proprius effectus Dei, sicut ignire est proprius effectus ignis (x). Et si quidem ratio essendi simpliciter per se primo producat, sicut cum nulla potentia subiectiva e qua educatur ens, praesupponitur, sed ex omnino non ente fit ens: tunc a solo Deo esse potest effectio, et haec est creatio. Sin autem, radicibus praesuppositis, id quod per se primo fit, sit solum particularis ratio taliter vel taliter essendi: tunc creatura operatur quidem ad esse, sed per modum instrumenti tantum: quatenus, ex propriis, et ut causa principalis, influit illud quo ens ad talem particularem modum determinatur, sed id unde est absolute ens, nonnisi virtute motionis quae a Deo in ea operante recipitur. Nec obstat quod in uno eodemque, non realiter differat ens ut ens, et ens ut tale ens. Hoc, inquam, non obstat quominus ambae illae rationes, tum universalissima entis ut sic, tum particularis entis ut talis, in diversas causas refundantur. Sicut in codice aliquo, non est realis distinctio inter litteras secundum quod lineae sunt utcumque in charta descriptae, et litteras secundum quod sunt lineae artificiose ad significandum dispositae. Et

(1) i3 Part. a. 8, a. 1.

tainen, primo modo refunduntur ut in causam in propriam calami virtutem; alio modo in motionem instrumentaent a solo agente intelligente fluentem (1).

Sic igitur, omne agens creatum habet a Deo, primo quidem virtutem operativam, eamque ab eo, iugi influxu causatam et conservatam. Habet deinde initialem applicationem ad agendum, per quam de statu potentialitatis seu inactivitatis transeat in actum. Habet tertio motionem instrumentalem qua influat omnem suum effectum sub universalissima ratione entis, cum ipsa causa secunda ex propria virtute suae naturae non possit causare ens nisi ut tale, praecise et reduplicative in quantum est tale (2). Et haec

(1) Vide omnino Caietanum in Ia Part. Q. 45, a. 5.

(2) Ad rem S. Thomas, de Pot. Q. 3, a. 7: «Actionis alicuius
«rei res alia potest dici causa multipliciter. — *Uno modo quia tribuit*
t ei virtutem operandi, et hoc modo Deus agit omnes actiones natu-
«rae, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt,
«non solum sicut generans virtutem tribuit et eam ulterius non con-
«servat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, ut sic possit
dici Deus causa actionis in quantum causât et conservat virtutem
«naturalem... — Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit nisi
«sit movens non motum, (*secundo*) modo dicitur una res esse causa
«actionis alterius in quantum movet eam ad agendum. *In quo non in-*
«*telligitur collatio aut conservatio virtutis activae sed applicatio vir-*
«*tutis ad actionem*. Sicut ho^{*are} est causa incisionis cultelli ex hoc
«ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum.
«Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, et movens mo-
dum non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de ne-
cessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut
^{ut}vens et applicans virtutem ad agendum. — Sed ulterius inve-
«nimus, secundum ordinem causarum esse ordinem effectum. Nec
«causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem pro-
«priam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius
«effectus. *Unde (tertio) modo unum est causa actionis alterius sicut*
^o*Principale agetis est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam*
«*Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Ipsum enim esse est*
^{*}*communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus,*
et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus.
«Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est

triplex ratio est, secundum quam in omni operante Deus operatur, iuxta principia quae alias in tractatu de Deo creatore tradita et explicata nunc supponuntur.

II. – Quidquid autem dictum est de operatione Dei in omni operante generatim, consequenter valet de operatione eius in omni volente. Nisi quod, cum specialis ibi de libero arbitrio occurrat difficultas, opus est iam inquirere in quo praecise puncto difficultas ipsa resideat, idque ex ordine discurrendo per tres distinctos modos mox declaratos.

1. Primo itaque, operatur Deus in omni volente, pro quanto ipsam volendi facultatem causât, creat, et conservat. Et ad hunc modum reducetur illa quoque operatio Dei, qua forte perficeret naturalem voluntatis potentiam per infusas virtutes, vel augeret eius vires ad bonum per quodvis aliud habituale donum superadditum. Verum primus ille modus facile nunc transmittitur. Nihil enim in eo reperiri quod difficultatem faciat, etiam mere apparentem, in ordine ad liberum arbitrium, evidentius sane est quam ut debeat explicari.

2. Secundo, Deus operatur in omni volente, quatenus voluntatem applicat ad agendum. Applicat, inquam, instinctive eam movendo ad primum actum : pro quanto voluntas per prius facta in actu circa aliquem finem, fit potens sese deinde movere in ea quae sunt ad finem. Et ratio semper eadem assignatur : quia nimirum nihil movet efficienter nisi sit in actu, et ideo, antequam aliqua ex parte voluntas in actu sit, nequaquam sufficiens est quocumque modo movere se, id est semetipsam ad actum applicare. Sed nec potest ad sui actus exercitium moveri ab alia interna facultate, cum ipsa sit quae ad exercitium movet alias vires, et hoc eodem modo ab eis non moveatur. Unde S. Thomas,

« instrumentum divinae virtutis operantis, (nimirum, ut dicitur in «resp. ad 7um, agens ad esse ut instrumentum primae causae).

« Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat «virtutem agendi et conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit (ad esse) ».

O. 9. a. 4, quaerens utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio : « Omne, inquit, quod quandoque «est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri « ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas «incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est aergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, ipsa «momet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit «seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, « et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari « ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non est autem procedere in infinitum. *Unde necesse est -ponere quod in primi muni motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius « exterioris moventis » (').*

Sed hic, priusquam ulterius procedatur, nota bene quid nunc nomine finis, quid nomine eius quod est ad finem debeat intelligi. Nimirum nomine finis nunc intelligitur omne bonum ad quod voluntas primo afficitur per actualem complacentiam. Nominem vero eius quod est ad finem, quidquid quacumque ratione continetur sub bono illo : vel vere, vel apparenter : vel per modum actionis prosecutivae illius boni, vel per modum medii obiectivi conducentis in illud : vel tamquam re ab eo distinctum, vel tamquam distinctum secundum rationem tantum, sicut sub ratione beatitudinis in communi continentur ea in quibus a diversis pro cuiusque studio beatitudo reponitur, atque ita porro. In summa *finis* et *ad finem* nunc non considerantur praecise ex parte rei : sed

(i) Vide omnino Caietanum in h. 1., et nota bene quod non agitur nunc de motionem ex parte obiecti, sed ex parte agentis, quae est effectiva.

magis ex parte agentis, ut finis dicatur quidquid se habet ut cuius complacentia esse potest voluntati principium sese active movendi ad volendum aliquid. Et sic accipiendo finem et id quod est ad finem, finis se habet in appetibilibus sicut principium in intelligibilibus: quatenus «intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem ».

Indiget igitur voluntas, cum primo incipit velle, applicari ad agendum per aliquod agens exterius a quo instinctive moveatur ad appetitionem sive complacentiam finis. Sed iam de illo motore extrinseco, quis sit aut esse possit, merito inquiritur. Et dicendum quod non est nisi solus Deus. Ratio est quia voluntas non est tantummodo patiens appetitum suum, sed semper est eliciens illum, etiamsi sermo sit de primo appetitu instinctivo de quo nunc loquimur. In tantum ergo agens exterius instinctive illam movet, in quantum agit eam intrinsecus: quod facere non potest nisi ille qui causa est et auctor voluntatis. Et creatura quidem, puta angelus vel homo, voluntatem alterius movere potest ex parte obiecti, id est per modum suadentis, obiectum praesentando, minime vero ex parte ipsius potentiae, id est per modum agentis, intrinsecus inclinando. Quippe, «operatio voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae» (x). Et propterea dici solet quod voluntas habet tres tantum motores, loquendo de motore, qui sit per modum agentis seu active impel-

(i) S. Thomas, *1a Part.* Q. 106, a. 2; Q. *in*, a. 2, Q. 9, a. 6.

lentis: seipsam scilicet, suam naturam, et Deum. Seipsam quidem, in omni actu qui primum actum, a quo initium est volendi, consequitur. Suam vero naturam vel Deum, in ipso actu instinctivo. Sed nota interim quod naturae nomine hic intelligitur Deus ipse praecise ut naturae provisor ac motor universalis, per oppositionem ad Deum ut specialiter moventem ultra nudam et simplicem naturalis facultatis exigentiam. Nam, «Deus movet voluntatem sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.... Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, sicut in his quos movet per gratiam» ait S. Thomas, 1-2, Q. 9, a. 6, ad 3^{um}

Haec itaque sint dicta de illa operatione Dei in omni volente, per quam ipse volens applicatur ad actum. Et si quis bene consideret, videbit omnino evidenter quod neque ibi residere potest difficultas e conspectu liberi arbitrii. Etenim praedicta applicatio respicit tantum actum illum a quo incipere debet processus volitivus, et in quo, omnibus consentientibus, nequaquam exercetur dominium liberae voluntatis. Dicendum, inquit Capreolus, quod primus actus voluntatis est a Deo fl). Alii autem actus volendi sunt «effective a voluntate (2), et a prima affectione ad finem. «Sicut intellectus factus in actu principiorum, movet se ad conclusiones. Et ideo, omnes actus volendi praeter primum, sunt in potestate voluntatis, etc. ». Et infra: «Voluntas autem facta in actu per volitionem vel complacentiam boni, movet se ad alios actus volendi. Et sic, ipsa per aliud, seu per affectionem finis causât in se effective actum volendi, quam specificat obiectum sicut

(1) Non. utique elicitive, sed impulsive, mediante motione recepta in voluntate. — Cf. Ferrariensem, l. 3, c. 89.

(2) Id est, etiam impulsive, et non elicitive tantum sicut prius.

« terminus motus motum » (1). Nunc autem, ad dictos consequentes actus, quantum est ex consideratione praesenti, plenam relinqui libertatem seu specificationis seu exercitii, constat sat evidenter. Constat, inquam, si instinctivus actus a quo incipit processus volitivus, sit solum ad bonum in communi ; nam in vi huius primae affectionis poterit voluntas sese determinare ad volendum quodcumque bonum vel verum vel apparens, adeoque et ad volendum sese continere ab exercitio omnis actus ulterioris, cum et hoc ipsum sub ratione boni ei apparere possit. Constat similiter si forte, simul cum motione ad bonum in communi, foret aliqua alia specialis motio instinctiva ad bonum determinatum in particulari, utputa ad finem salutis animae, loquendo de his quos movet Deus per gratiam, ut supra laudatus dixit S. Thomas. Nam etsi in vi affectionis ad specialem hunc finem, inclinaretur voluntas ad movendum se determinate in ea quae sub dicto fine continentur, puta ad velle orare, ad velle inquirere veritatem, atque ita porro : cum tamen ista non secundum quamcumque considerationem ei bona appa-
ajj
rerent, impossibile esset ut ex necessitate in hos actus se moveret, sed semper ei ratio adesset, vel abstinendi ab eis, vel etiam positive eos repudiandi.

Sic igitur, neque ex parte applicationis ad agendum, grandis illa de libero arbitrio residet difficultas. Et si neque ibi resideat, superest ut inveniatur in tertio modo quo in nobis volentibus operatur Deus, et de quo diligentior iam esse debet consideratio.

3. Tertio itaque, in omni volente Deus operatur, quatenus directe et immediate influit ad omnes et singulos actus, non iam instinctivos tantum, verum etiam et liberos, qui simpliciter et sine addito voluntarii dicuntur. Id enim commune dogma est omnibus orthodoxis seu philosophis seu theologis, qui omnes unanimiter ponunt necessitatem concursus causae primae ad quasvis operationes causarum

secundarum» cuiuscumque tandem generis illae sint, et ad quemcumque entis modum pertineant. Quia tamen in assignando modo discordant, ideo operae pretium eiiit per prius investigare, qua ratione et qua de causa concursus ille divinus requiratur pro actu voluntario libero de quo nunc specialiter nobis sermo.

In quo quidem principii loco esse debet, quod voluntas per prius instinctive a Deo mota, et facta in actu per complacentiam finis, ulterius *mowt se, applicat se, determinat se* ad volendum ea quae ad finem sunt, omnia intelligendo iuxta explicationes mox datas. Nec, ut opinor, opus est diutius in eo insistere, quo semel vel negato vel in dubium revocato, statim de medio tolleretur ipsa etiam nuda et simplex confessio liberi arbitrii. Nunc igitur, si voluntas *movet se, applicat se, determinat se*, dubium utique non est quin ex iis quae sibi sunt a Deo data, sese moveat ac determinet. Verumtamen aequè indubium videtur quod in eo in quo se movet et determinat, et sub ea praecisa ratione sub qua ad hoc vel illud sese movet ac determinat, non a Deo movetur, non a Deo determinatur. Alioquin, determinaretur a se et non a se, respectu eiusdem secundum idem.

Certe, qui praedeterminationem actus liberi ponunt, ad sensum recentioris scholae Thomisticae, id ponunt ad quod immediata quadam consequentia, eaque in terminis (ut videtur) nota, consequitur voluntatem nullo omnino modo determinare se, sed pure et simpliciter determinari ab alio, non secus ac quaevis alia res naturalis. Nam unum de duobus, remanet dicendum. Vel praedeterminatio primae causae necessario causât determinationem voluntatis, vel non necessario causât. Si non necessario causât, sed adhuc relinquit voluntatem simpliciter indifferentem, non erit praedeterminatio, et frustra atque inutiliter ponitur. Si autem necessario causât, eo ipso tollit determinationem ut ab ipsa voluntate ortam, et redit comparatio Lutheri liberum arbitrium comparantis iumento, quod ad dexteram vadit vel sinistram secundum flexionem ab insidente acceptam.

Nisi quod valde adhuc deficiens comparatio ista sit. pro quanto scilicet multis de causis accidere potest ut iumentum recalcitret ; hic autem, non esset causa neque in excelso supra, neque in inferno deorsum, per quam impediri posset praedeterminationis effectus, sed tanta necessitate ille sequeretur, quanta necessitate determinatum maneat oportet, id quod ab ipso Deo actu determinatur. Ideoque iam perimitur omnino essentialis differentia causas naturales inter et liberas ; quae non in eo demum principaliter consistere dicenda est, quod causa naturalis habet a natura ipsa assignatam determinationem suae actionis, causa autem libera non habet, eo nimirum sensu, quod in natura eius sit ut, iisdem etiam suppositis actus primi adiunctis, adhuc possit indifferenter in alterutram oppositionis partem inflecti. Et dico, non in hoc consistere essentialem differentiam, quia hoc modo differentia accipitur tantum ex parte passivitatis, seu passivae indifferentiae quae causis liberis conceditur, naturalibus negatur. At vero, discrimen essentialiale se tenet ex parte activitatis, id est, indifferentiae activae qua voluntas se determinat ad hoc vel ad illud, verique habet dominium sui actus : quod quidem causae liberae in quantum huiusmodi, specifica, distinctiva, imperitura proprietas est.

Non ergo ad determinationem actus liberi ponenda est praedeterminatio ex parte Dei. Sed nec etiam ponendus concursus simultaneus, ad sensum eorum qui praedicta inconvenientia vitare volentes, imaginati sunt causam primam et causam secundam liberam, velut duas causas coniugatas et inter se non subordinatas, concomitanter in eandem actus determinationem coinfluentes. Id, inquam, excluditur, et non minori necessitate.

Primo quia sic opinantes, velint nolint, reincident in id quod vitare volebant : siquidem simultaneus concursus duarum voluntatum in idem, si casualis non est (quod in praesenti cogitare nefas), debet habere causam per se a qua determinetur. Haec igitur causa, vel erit creatura respectu

DE PROPRIO TRACTATUS OBIECTO

vel Deus respectu creaturae, vel denique aliquod tertium respectu utriusque. Porro istud tertium evidentissime non datui; Insuper repugnat ut creatura ipsum Deum determinet ad concurrendum, et tanto magis repugnat, quod aliqua operatione sua determinaret eum, ac per hoc, sequeretur operationem creaturae esse simpliciter natura priorem ipso concursu qui ad eam postulatur. Remaneret igitur quod non creatura Deum, sed Deus determinaret creaturam, et iam veniret in conclusione id quod ad salvandam creaturae libertatem, iure et merito remove intendebant.

Praeterea, ratio ponendi concursum divinum ad omnes et singulas creaturarum operationes, est quia omnis creatura, non modo in essendo, verum etiam in agendo a prima causa dependere debet. Sed in agentibus coniugatis et inter se non subordinatis, nulla prorsus est unius ab alio in agendo dependentia, quia neutrum agit in virtute alterius, id est ut motum ab illo, sed singulum quodque in eo quod agit, a se agit, solo existente nexu concomitantiae. Et ideo per hunc modum, tantum abest quin salvetur unica illa ratio propter quam necessitas divini concursus universaliter asseritur, ut de medio potius positive tollatur.

Adhuc, plura agentia coniugata et inter se non subordinata, ad unum *operatum* concurrere quidem possunt, (si tamen sermo sit de uno totali operato quod ex plurium partialium additione integratur, sicut plura lumina concurrunt ad unum totalem illuminationis effectum, et plures trahentes navem ad unam totalem impulsionem trahendae massae proportionatam). Ad unam autem *operationem*, praesertim spiritualem, cuiusmodi est operatio voluntatis simpliciter et absolute impossibile istud est. Tum quia in concursu simultaneo duorum operantium, est etiam concursus duarum operationum, quarum singulae simul sunt simultate temporis et naturae, ita ut causa alterius neutra esse possit. Tum quia omnis operatio proximum sui principium habet in potentia operantis, non autem in potentia

PROLEGOMENON

illa simul cum extrinseca virtute *assistente*. Nam etiam operatio instrumentalis e potentia instrumenti tota egrediatur necesse est, pro quanto scilicet causa principalis non coniugatur instrumento, sed influit ei, quo ultra proportionem propriae virtutis operari possit et operetur. Quod iterum subordinationem importat, et influxum unius causae in aliam quae a prima in agendo moveatur, semperque excludit impossibilem illam hypothesim associationis duorum agentium in unum principium unius numero operationis.

Concludendum igitur est quod sicut ad actum voluntarium deliberatum operatio Dei nequit omnino admitti per modum praedeterminationis, ita nec per modum concursus simultanei. Ad utrumque enim modum removendum sat clara, satque dilucida praesto sunt argumenta. Sed hoc negativum est, et de positivo nunc subintrat quaestio. Numquid enim, propter utriusque praedicti modi exclusionem, omnis modus removebitur? Numquid Deum in omni volente eatenus tantum operantem fatebimur, quatenus ad ea quae actui libero praevia sunt operatur? Aut pessum ibunt certiora illa atque evidentiora metaphysicae principia quae in ipsa existentiae Dei demonstratione solent afferri, nihil scilicet de quacumque potentia transire posse in quemcumque actum, nisi moveatur ab alio? Absit. Sed agnoscenda erit, primo quidem subordinatio causae secundae ad primam, quam simultaneus concursus negat; deinde vero, subordinatio eiusmodi quae plane diversa sit, ab ea quam ponit praedeterminismus: Quatenus voluntas per motionem instrumentalem a Deo receptam eliciat actum sub ratione *entis*, per virtutem autem propriam, seu mere naturalem, seu etiam gratuito dono auctam, eamque in actu primo proximo constitutam, eliciat illum sub ratione *talis vel talis determinati entis*: ut totus actus a Deo movente sit, totus etiam a voluntate, sed secundum aliam atque aliam formalitatem: a Deo quidem secundum quod est absolute ens, a voluntate seipsam determinante secundum quod tale particulare ens. Sicut in exemplo superius allato,

scriptura tota a calamo est, tota quoque ab intellectu movente: a calamo quidem, si in scriptura consideres simpliciter lineas in charta ductas; ab intellectu movente vero, si consideres lineas ut certo ordinato modo, significationis gratia descriptas. Et sic est proportionaliter in praesenti, quod attinet ad totalitatem effectus in aliam atque aliam causam refundendi, secundum quod sub alia atque alia ratione sumitur.

Neque hoc dicendo divinamur, quia eadem distinctio inter rationem generalem entis et rationem particularem talis entis, ut dictum est supra, necessario occurrit quoad omnes causas secundas sub prima operantes. Si enim vere activa est causa secunda, oportet assignare rationem effectus ad quam ex sua virtute pertingat; alioquin, ut Caetan^{us} annotat in i⁴*, O. 45, a. 5, esset activa nihili. Et si semper indiget a Deo moveri, oportet assignare rationem aliam quam sola divina virtus respiciat ut proprium effectum, et ad quam creatura operans pertingere non possit nisi instrumentaliter mota. Unde dicit S. Thomas, de Pot. Q. 3, a. i, quod cum quaelibet res naturalis habeat perfectionem determinatam ad unum genus, ideo nulla earum ex propria virtute est activa entis sub ratione universali entis sed solum sub ratione particulari huius determinati entis. Et infra, a. 7 in responsione ad y¹¹⁰⁰, exponens causam cur rei naturali conferri non potuit ut operaretur absque operatione divina: « Sicut, inquit, securi dari potest acumen, ut esset « forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod « vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi « haberet intellectum: ita rei naturali potuit conferri virtus « propria ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua « agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur « ei quod esset universale essendi principium ». Etenim, ut dicit idem Angelicus in 3 c Gent. c. 66: « Esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum « in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem « agentia quae sunt quasi particulantia et determinantia

«actionem agentis, agunt sicut proprios effectus, alias perfectiones quae determinant esse ». Et sic alibi frequenter. Generale igitur principium applicationem habere debet et in liberis actibus voluntatis, ut dicatur Deus ad eos operari, quatenus influit voluntati motionem qua eliciat actum secundum quod ens, dum ipsa voluntas quasi particulando et determinando motionem a primo agente receptam, virtute sua a Deo utique accepta, causât eundem actum secundum quod tale determinatum ens. Et hoc est quod observat Ferrariensis circa praecitatum propositionem S. Thomae de secundis agentibus determinantibus actionem primi agentis : « Quod non est, inquit, sic intelligendum quasi « secunda agentia aliquid erga divinam actionem ut in se « est operarentur, cum sua actio sit sua substantia. Sed « intelligitur secundum quod ipsa, mediantibus causis secundis ad effectum aliquem determinatur. Sic enim virtus « divina et actio, secundum quod in secunda causa recipitur, accipit determinationem ex conditione causae secundae tamquam ex susceptivi conditione, quia unumquodque recipitur in alio per modum recipientis ». Et si his addas quod susceptivi conditio alia est in causa libera et in causa naturali, videbis quod etsi determinatio ad talem vel talem entitatem actus semper a secundo agente sit, tamen in agente naturali provenit haec determinatio a natura eius, et consequenter ab illo qui ei talem naturam dedit ; in agente autem libero non ita, praecise quia qui naturam ei dedit, eam potentiam ei dedit, « quae ad plura se habet, nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex seipso (1). Ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate » (2). Quae omnia a primo ad ultimum, consentanea videntur principiis metaphysicae gene-

(1) S. Thom, in II, D. 39. Q. 1, a. 2.

(2) Ibid. a. i

ralis de causis, et de subordinatione earum, et de ea quae in subordinatione ipsa, unicuique salva manere debet, proprietate et specifica differentia.

Nunc autem, cum ad explicationem in particulari descenditur, nihil iam obscurius, nihil aenigmati similis, et quod a comprehensione nostri intellectus magis removeatur nihil. Quis enim declarare unquam valuit quomodo secunda agentia particulant et determinant motionem primi agentis? Quis iuncturam illam in qua primi motoris influxus cum vera et proprie dicta causalitate creaturae veluti compenetratur, introspexit? Quis praesertim in evidentia posuit qua ratione servetur dominium voluntatis, plenaque eius potestas in alterutram partem, dum ad ipsum eligendi actum Deus in omni volente operatur? Reconditum sane arcanum, in quo ab antiquo frustra fatigatur humana inquisitio: cui etiam omnino convenit id quod in simili quaestione (de conciliabilitate infallibilis providentiae cum contingentia et libertate nostrorum actuum), in iam Part. Q. 22, a. 4, dixit Caietanus: « Ad hanc dubitationem nihil scriptum reperi a S. Thoma, quoniam nullibi eum mo-
« visse hanc recolo, sed semper studuit ad salvandam con-
« tingentiam. In aliis quoque doctoribus nihil hactenus
« comperi ad quaestionem istam, nisi quae communiter di-
« cuntur de sensu composito et diviso, de necessitate con-
« sequentiae et consequentis, de libertate electionis divi-
« nae in aeternitate, deque natura causarum ad utrumlibet
« in universo inventarum. Sed haec omnia intellectum non
« quietant ». Et postquam confessus esset satis esse inge-
niolo suo quiescere, non evidentia veritatis inspectae, sed
altitudine inaccessibili veritatis occultae, concludit: « Opti-
« mum autem atque salubre consilium est in hac re, in-
« choare ab his quae certo scimus et experimur in nobis,
« scilicet quod omnia quae sub libero arbitrio nostro conti-
« nentur evitabilia a nobis sunt, et propterea digni sumus
« poena vel praemio. Quomodo autem, hoc salvo, divina
« salvetur providentia ac praedestinatio, etc. credere quod

« sancta mater Ecclesia credit. Scriptum est enim : *Altiora te ne Quaesieris, plurima [enim supra sensum hominum] ostensa sunt tibi*. Et [hoc unum de illis est]. Haec Caietanus, et recte. Quae etiam eodem modo valent quoad rationem et modum quo sub operante Deo, libere operatur liberum arbitrium. Nam ibi quoque aliquid occultum est quod nostrum fugit intellectum : res altius posita quam ut nobis pateat accessus. Verumtamen haec obscuritas non in causa esse debet negligendi quae accessibilia sunt, sed magis revocandi nos ad debitam sobrietatem : et tanto quidem potiori iure, quod impervium illud de quo nunc sermo, non in eo demum puncto residere dicendum est, quod ad proprium praesentis tractatus obiectum pertineat. Et hoc est quod pro posse nostro, in sequenti paragrapho iam venit declarandum.

De operatione gratiae, quae etsi multum addat supra communem illam operationem Dei in agentibus liberis quam simplex naturae ordo requirit, nihil tamen vel addit vel mutat in eo praecise puncto in quo e conspectu creatae libertatis residet obscuritas. Quo fit ut celebris illa ab exeunte saeculo XVI tantopere agitata quaestio a parte ponenda sit tamquam non pertinens ad propriam ac specialem praesentis tractatus materiam, quae intra duos priores supradictos operationis divinae modos omnino circumscribitur.

Si quis recte consideret ea quae hactenus sunt exposita, perspicuum in primis ei erit quod quaestio illa de conciliatione libertatis creatae cum operatione primae causae, de qua actum est in ultimo loco, quaestio est quae per se ad philosophos devolvitur. Cuius ratio evidens est, quod arcanum in quo tota quanta versatur, arcanum est simplicis etiam ordinis naturae, cui formaliter loquendo, nihil

speciale adiungit revelatio. Invariatur siquidem manet, quacumque hypothese facta, et etiam cum a naturali ordine ad supernaturalem transitus. Eadem enim semper est formalitas actus liberi praecise in quantum huiusmodi; eadem habitudo ad facultatem dominam suae determinationis; eadem praesertim dependentia a Deo qui omnia opera nostra operatur in nobis, et a quo tamquam a primo agente esse debet omne ens et omnis modus entis. Denique, quid evidentius quam quod rationes omnes quae ex parte divini concursus, in apparenti conflictu sunt cum integritate liberi arbitrii, rationes sunt comprehensione universalissimae, transcendentes omnes generum ordinumque differentias, quae idcirco solvendae occurrunt antecederet etiam ad omnem theologicam speculationem? Vere igitur quaestio ista per prius et per se quaestio est metaphysicae generalis, quam pro posse suo declarare habet philosophus. Et dico pro posse suo, quia si ille inaccessibili altitudine veritatis occultae superetur, non ultra modum insistet, nec erit de iis qui aliquid nescire erubescunt. Praesertim vero cavebit ne ea quae clara sunt, de his quae occulta sunt obscuraret. Sed sicut physici continuo de gravitatione ex. *gr.* et attractione universali loquuntur, tametsi quid gravitatio sit, quidve attractio, ignorare se fateantur, contenti interim tenere legem quam calculus ab experientia fundamentum sumens certissime demonstrat: sic etiam in praesenti, id tenebit metaphysicus, quod tenendum esse ostendit ratio actus liberi, id quoque ex adverso, quod ratio actus e potential! principio exorientis et a Deo primo agente dependentis, nihil ultra requirens. In omni autem modo, non erunt ista de proprio per se, ac reservato theologiae obiecto. Et hoc primum diligenter observatum velim.

At non satis. Diceret enim quispiam, non ideo aliquid a theologica speculatione removeri, quia pertinet ad philosophiam. Siquidem tam late patet speculatio theologica, quam late patet revelatio. Revelatio autem non de solis supernaturalibus est, sed de aliis innumeris, in ambitu

rationalium disciplinarum inventis, velut ex. gr. de existentia Dei, de attributis Dei, de scientia Dei seu futurorum seu futuribilium, speciatimque de nostro libero arbitrio, necnon et de operatione qua ad omnes et singulos actus nostros Deus operatur, etc. etc. Si ergo theologia cum veritate dicitur fides quaerens intellectum, quomodo non ad ipsam pertineret ea omnia doctrinae capita declarare, quae quomodolibet in obiecto fidei quod est verbum revelatum continentur, ne iis quidem exceptis quae alias forent de exclusive iure naturalis philosophiae? Haec sane verissima sunt, quibus contradicere nequaquam in animo est. Et ideo adiungenda nunc venit alia principalior consideratio: Quod scilicet maximopere interest ordinis, ut in ipsa theologia, suis quaeque locis singulae quaestiones apte distribuuntur; et quod aliud est loqui de eo quod utcumque pertinet ad theologiam in communi, aliud vero de eo quod cadit sub obiecto huius partis theologiae in speciali. Porro ad specialem theologiam *de gratia* non videtur ullo modo spectare motio ad esse actus deliberati, tertio loco recensita in puncto praecedenti, neque ex consequenti, annexa difficultas de conciliabilitate cum humana libertate et dominio voluntatis. Et ratio in promptu est. Quia qui gratiam dicit, dicit donum elevans animam ad supernaturalem seu essendi seu operandi modum, necnon et auxilium augens vires liberi arbitrii ad faciendum bonum. Neutrum autem praestat motio supradicta, quae, ut expositum est, non principiat actum, secundum quod huius vel huius determinatae entitatis, nec flectit voluntatem in quamcumque oppositionis partem, sed solum praecise influit ad generalissimam essendi formalitatem, ut propterea, intra limites eius quem vulgo *generalem* concursum vocant, recte dicatur contineri.

Non ergo computatur motio illa inter causas actionum nostrarum prout *tales* actiones sunt, huius vel illius speciei bonae vel malae, supernaturales vel naturales: siquidem non ea est per quam voluntas elevatur, id est, proportionatum principium actus salutaris efficitur; non ea per quam

homo quolibet modo in bono adiuvatur, sive ad remotiorem impedimentorum, sive ad positivam agendi habilitatem ; imo vero, universaliter, uniformiter, invariabiliter, et eodem titulo requiritur ad quamcunque operationum differentiam. Nec mirum id tibi forte videbitur, si ad ea te referas quae superius dicta sunt, nobis quidem impervia et inexplicabilia, adhuc tamen necessario admittenda : generalem scilicet motionem qua Deus movet ad esse omnium effectuum causarum secundarum, per ipsas causas secundas, propriasque singularum conditiones, veluti particulari et determinari. Nam, «esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis : secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae determinant esse », ait praecitatus S. Thomas in 3 c. Gent. c. 66. Et in hoc sensu recte notavit Caietanus, quod de universali agente Deo glorioso non est sermo, cum proprias causas actionum nostrarum quaerimus. Dico autem de universali agente formaliter in quantum huiusmodi, prout ad omnes quotquot sunt et esse possunt creaturarum actus, indiscriminatim operatur.

Sicubi ergo in theologia occurrit examinanda quaestio de motione illa per quam voluntas transit de actu primo actus salutaris in actum secundum deliberatum, ponitque in esse id ad quod libere agendum praesupponitur aliunde comparata : proprius locus eius recte assignabitur tractatus de Deo creatore, conservatore, primoque motore omnium rerum. Ubi nimirum declarandum proponitur, quomodo ab eo qui solus est esse per essentiam descendit omne esse participatum ; item quomodo Deus est causa operandi omnibus operantibus, servata interim causis omnibus specifica ac propria cuique activitate ; et in summa, quidquid spectat ad *universalem* dependentiam creaturarum a Deo, *communemque* earum ad ipsum habitudinem. At vero, ubi in quaestionem venit *specialissima* illa Dei in mentibus

operandi ratio, iis soli reservata quos Deus elevat et confortat per gratiam, oportet ab eo concursu praescindere, qui pro generalitate sua nihil unquam speciale ponit, et semper eiusdem rationis invenitur, quacumque hypothesi facta : qui etiam hac de causa, simul cum annexa de libero arbitrio obscuritate, tamquam ad rem non pertinens, a praesenti tractatione semel pro semper manet exclusus.

Restat igitur considerandum ille solus influxus divinus, qui talem de sui ratione latitudinem habet, ut locus in eo detur superadditioni ad naturales animae seu vires seu operandi conditiones. Si enim conceptum gratiae reducere velis ad suos simplicissimos terminos, quibus scilicet non retentis, iam totaliter destrueretur conceptus ille : standum erit in notione alicuius quod a Deo superadditur naturae principiis, naturae proprietatibus, vel qualitercumque debitis eidem naturae adiutoriis, idque in ordine ad verum hominis bonum, quod est ultimus finis beatitudinis.

Primo itaque, attendenda erit illa operandi ratio secundum quam Deus virtutem agendi in suis creaturis creat et conservat. Constat enim quod potest Deus illas solas operativas virtutes homini elargiri, quae fluunt e naturae principiis, et quod potest etiam addere aliquid ultra, idque dupliciter : vel perficiendo aliquo praeternaturali dono subiectionem illam partis inferioris ad superiorem, ex cuius defectu oritur nunc obscuritas in intellectu, debilitas in voluntate : vel infundendo supernaturales habitus, quibus mens hominis elevatur ad ordinem divinum, et simul speciali quadam tum ad verum tum ad bonum inclinatione augetur. Et sic locus est additioni ad naturales vires per dona habitualia.

Praeterea secundo, attendenda illa alia operandi ratio, per quam Deus humanas mentes applicat ad agendum, movendo scilicet ad primum actum a quo subsequantium volitionum principium sumitur et initium. Etenim, eiusmodi ad agendum applicatio pluribus utique modis fieri posse intelligitur. Fieri enim potest ita, ut non excedat

B!

limites naturalis exigentiae facultatis in quantum physica quaedam potentia est, nihilque aliud in ea ponat praeter id quod absolute requiritur ut secundum eas quas in se habet vires, sese movere possit. Et hoc modo consistit pure et simpliciter in motione tum ad prima principia cognitionis, tum ad universale obiectum voluntatis quod est bonum, nam sine hac universali motione homo non potest aliquid velle, inquit S. Thomas, 1-2, O. 9, a. 6, ad 3um. Caeterum, quoad flexionem liberi arbitrii ad hoc vel illud determinate volendum, in manu sui consilii homo omnino relictus supponitur, absque ullo ulteriori collato adiutorio, et ideo a primo ad ultimum, talis est ista movendi ratio, per quam propriis viribus liberi arbitrii nulla prorsus additio est.

Verum, aliter quoque potest Deus intellectum et voluntatem applicare ad agendum, movendo scilicet tum ad intelligentiam alicuius veri in particulari, tum ad complacentiam in aliquod determinatum bonum. Et sic considerandi veniunt interiores illi instinctus per quos specialiter illuminatur intellectus, et specialiter afficitur voluntas circa ea quae sunt in ordine veri ultimi finis humanae vitae. Qui etiam instinctus nonnisi a Deo sunt et esse possunt, siquidem, ut iam ante dictum est, in Dei solius potestate sit *menti illabi*, id est in intimo eius operari, intrinsecus aperiendo intellectum et intrinsecus inclinando voluntatem. Unde auctor Imitationis Christi alicubi sic orat ad Dominum :

Non loquatur mihi Moyses aut aliquis ex prophetis, sed tu potius loquere, Domine Deus inspirator et illuminator
 '«omnium prophetarum, quia tu solus sine eis potes me
 -perfecte imbuere, illi autem sine te nihil proficiunt. Pos-
 ‡sunt quidem verba sonare, spiritum non conferunt. Pul-
 «cherrime dicunt, sed te tacente, cor non accendunt. Lit-
 «teras tradunt, sed tu sensum aperis. Mystera proferunt
 «sed tu reseras intellectum signatorum. Vias ostendunt,
 !sed tu confortas ad ambulandum. Mandata edicunt, sed
 «tu iuvas ad perficiendum. Illi foris tantum agunt, sed

«tu corda instruis et illuminas. Illi exterius rigant, sed
 «tu fecunditatem donas. Illi clamant verbis, sed tu auditui
 «intelligentiam tribuis». Haec ille de illapsu Dei in anima.
 Nunc autem satis superque patet quod per talem applica-
 tionem ad agendum, multum augentur in via boni Operis
 liberi arbitrii vires. Nam, ut Augustinus dicit, de pecc. mer.
 et remiss, c. 17 : « Nolunt homines facere quod iustum
 « est, sive quia latet an iustum sit, sive quia non delectat.
 « Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt
 « voluntatem ne moveatur ad faciendum opus bonum, vel
 « ab opere malo abstinendum ». Et ideo, si quem Deus suis
 instinctibus ita specialiter movet, ut incipiat apparere
 veritas quae latebat, et suave fieri bonum quod non de-
 lectabat, in hoc utique est validum auxilium sublevans
 hominis voluntatem. In hoc additio virium ad bene agen-
 dum, non iam per modum doni habitualis, sed per modum
 motionis actualis, pro quanto ex inspirata affectione seu
 complacentia in speciale bonum, iuvatur homo ad movendum
 se in ea quae sub eiusdem boni ordine quacumque tandem
 ratione comprehenduntur.

Sic igitur, circa duos dictos modos per quos addi po-
 test ad congenitas animae vires, tota quanta praesens ver-
 satur tractatio. Adhuc tamen oportet magis determinare
 eius obiectum. Quod ut convenienter fiat, videndum est
 utrum additio aliqua semper requiratur ad hoc ut possit
 homo, bene honesteque vivendo, ad veram beatitudinem
 alterius vitae pervenire : et quatenus affirmative, quae et
 qualis ista additio sit secundum diversos status in quibus
 considerari potest natura humana. Et incipiendum clari-
 tatis gratia a statu purae naturae, ut sequitur.

De physica potentia et morali impotentia ad bonum quae in libero arbitrio est sub sola communi operatione et motione Dei. Et de auxilio quod fuisset in statu naturae purae contra insufficientiam congenitae virtutis.

Hic per prius nota quod praesens hypothesis ea est in qua homo consideratur cum solis virtutibus operativis quae naturae principia consequuntur, itemque cum sola applicatione ad actum quae est debita creaturae ne eius potentiae otiosae remaneant. Hinc, ex parte facultatum talis esse homo supponitur, qualis nunc nascitur; ex parte vero instinctuum, nihil plus a causa prima recipere, quam motionem ad universale obiectum voluntatis quod est bonum, ut exinde ipsemet per solam suam rationem sese determinet ad volendum hoc vel illud bonum in concreto.

Nota insuper quod potentia physica hic accipitur ex ipsa natura facultatum secundum se, id est ex proportionem quae eis intrinsece inest ad certos actus, quidquid sit de impedimentis quae aliunde existere possunt, vel supervenire. Potentia vero moralis eas addit conditiones, quibus impedimenta tolluntur, saltem quantum necesse est ut illa adsit possibilitas, quae iuxta communes operandi normas apud homines, vere expedita et dicitur et est.

Nunc igitur, si de physica potentia sermo sit, dicendum sane quod liberum arbitrium sub sola etiam communi operatione et motione Dei, potest in totum bonum homini connaturale, adeoque et in omne bonum virtutis quod in finis naturalis ordine continetur. Nec specialis de hoc demonstratio esse debet, quandoquidem immediate ac per se evidens est, facultatem rationis habere intrinsecam cum ipso rationis bono proportionem. Quod quidem bonum non ad praesentem tantum, sed et ad futuram maxime vitam se extendit, et non in solis officiis hominis ad seipsum aut ad proximum, sed praesertim in officiis ad Deum

noscitur residere, Adeoque de ipsa physica potentia nulla profecto quaestio esse potest.

At vero de potentia morali longe alia est ratio. Etenim primo, ut in quocumque ordine boni possit voluntas libere se movere, necessaria ei est initialis in finem complacentia, ex qua mox se applicet iis quae sunt ad finem, omnia nunc intelligendo secundum praemissa superius, § i. Insuper, ut non modo physica, sed et moralis potentia adsit, non sufficit complacentia mere platonica, quae nudum ac simplex sequitur indicium theoreticum, sed requiritur complacentia quaedam affectiva et veluti sapida, quae etiam practica eatenus dici potest, quatenus ad praxim efficaciam habere nata est, et ad opus promovere. Haec enim distinctio est, quam nos docet ipse sensus intimus, et ubique insinuat Augustinus, siquidem de ea quam nunc dicimus affectivam complacentiam, accipiendum est quod de delectatione ad agendum tam saepe edisserit. « Quid agendum sit videmus, inquit, nec agimus, quia non delectat ut agamus, et cupimus ut delectet» (^, Et iterum: «Praevolat intellectus... et aliquando non sequitur humanus atque infirmus affectus. Ideo cupiens eorum habere delectationem, quorum potuit videre rationem, etc.» (1). Et rursus: « Nisi etiam delectet et ametur quod agendum cognoscitur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur» (3). Et ideo, si in hominis potestate non sit sub sola communi operatione ac motione Dei, ad eiusmodi affectionem seu

(1) in Psalm. 118, n. 4.

(2) Ibid.

(3) De spir. et litt. n. 5. — Et nota bene quod doctrina haec nihil commune habet cum doctrina *de delectatione victrici*, sive ad sensum lansenistarum, sive ad sensum Augustiniensium. Aliud enim est dicere quod homo vel physice vel moraliter necessitatur ad sequendum semper delectationem *maiores*. Aliud omnino dicere quod nisi aliquo saltem modo, vel in se absolute, vel in ratione medii ad finem, *delectet et ametur id quod agendum cognoscitur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur*.

gustum circa verum humanae vitae finem assurgere, statim sequitur hominem ipsum esse ex viribus sibi congenitis in morali impotentia operandi totum bonum quod in eiusdem finis ordine continetur. Atqui revera, sic de facto est. Nam sub sola communi motione Dei ad universale voluntatis obiectum, restat ut homo per seipsum, eum sibi determinatum praestituat finem, qui sibi bonus et conveniens apparebit. Aliunde vero, quis, quaeso, ille finis est, qui non speculative tantum, sed et practice appetendus unicuique apparere solet, nisi ille qui congruit habitudini et dispositioni in qua invenitur? « Quod aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, ait S. Thomas in 1-2, Q. 9, a. 2: scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* ». Et hoc etiam quotidiana firmat experientia, quia homini in certa dispositione constituto aliquid videtur conveniens, quod non videtur ei extra eandem dispositionem exsistenti, sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto, atque ita porro (x). Nunc autem cogita hominem in ea habituali dispositione exsistentem, quam secum fert purae naturae status, nimirum cum tanta dependentia a sensibus, cum tam praevalente inferioris appetitus influxu, cum tanta pronitate ad temporalia ac visi-

(1) c Quomodo enim frigescenti corpori conveniens fit « calefactivum eius, et ex hoc occasionatur in tali homine apprehensio calefactivi ut convenientis, et praesentatum voluntati desideratur..., ita irato appetitui conveniens fit vindicta, et ex hoc occasionatur quod intellectus practicus apprehendit repercussionem ut convenientem. Et sic percussio apprehensa ut conveniens, movet voluntatem obiective. Et sic patet quod dispositio appetentis movet voluntatem, pro quanto redundat in talem apprehensionem obiecti voluntatis ». Caietan. in 1-2, Q. 9, a. 2.

bilia bona, denique cum iis omnibus intrinsecis conditionibus quae in nobis consecutae sunt dissolutionem harmoniae in qua consistebat ratio gratuita originalis iustitiae : et facile aestimabis quod actuosus eius affectus non valisset ex sese transcendere ordinem boni praesentis vitae, et quod ex consequenti, idem ille homo fuisset in morali impotentia faciendi et vitandi quidquid faciendum et vitandum est, ut humana vita in bonum verae beatitudinis recte dirigatur.

Quid ergo dicemus ? Numquid ideo, aut impossibilis purae naturae status, aut possibilis eiusmodi institutio naturae, in qua impossibilis consecutio finis ? Neutrum sane, quia tunc, contra insufficientiam virtutis congenitae fuisset utique auxilium Dei, specialibus instinctibus determinate moventis humanas mentes in bonum naturae rationalis, secundum quod ad beatitudinem propriae suae conditioni in futura vita proportionatam, ipsa suae creationis lege ordinatur. Et licet praedicti instinctus fuissent praeter et ultra communem illam motionem Dei qua cunctas causas secundas ad agendum applicat, adhuc tamen non supergrederentur purae naturae ordinem. Primo, quia non supra naturam quoad entitatem. Secundo, quia non supra naturam quoad obiectum. Tertio et maxime, quia nequidem supra naturam quoad exigentiam, nam etsi non deberentur facultatibus humanis praecise in quantum physicae facultates sunt, deberentur certe in quantum sunt facultates entis ratione et arbitrio praediti, cui omnino deesse non potest quidquid requiritur ut sit moraliter expeditum ad agendum se in ultimum finem, cuius gratia a sapientissimo creatore ac provisoro fuit conditum.

Verum status ille naturae purae, cum toto genere auxiliorum quae ei propria essent, status est mere possibilis, qui nusquam exstitit in rei veritate. Cui ex toto opponitur primitivus status historicus, cum elevatione ad finem supernaturalis beatitudinis, et indita simul amplissima facilitate ad illum consequendum. Dicitur autem status iustitiae originalis.

DE PROPRIO TRACTATUS OBIECTO

De originali elevatione ad bonum supernaturale in statu naturae historico, et de ratione auxilii quod in ea includebatur contra supradictam impotentiam liberi arbitrii.

Sicut in praecedenti puncto dictum est, ratio impotentiae liberi arbitrii in puris naturalibus constituti, ad operandum totum bonum homini connaturale, provenit radicaliter ex naturali defectu subordinationis inter animae vires. Inde enim tota de integro causa cur non valeat homo ex virtute sibi inhaerente ad appetitum veri ultimi finis humanae vitae sic assurgere, et in eo sic firmari, ut constanter bene operetur, mandataque divina omnia et singula servet. Porro in statu naturae innocentis defectus iste fuerat de facto sublatus per praeternaturale donum, quo pars inferior superiori totaliter subdebatur, quodque a theologis integritatis donum ideo dictum est, quia eius ratione natura erat in suo ordine perfecta, et ea rectitudine aucta quae rationalis creaturae decet dignitatem. Ex quo consequitur quod in hoc eodem statu habebat homo in sua natura sic rectificata, plenam atque expeditam facultatem ad omne bonum virtutis homini ut homo est, proportionatum. « In statu naturae integrae, ait S. Thomas in 1-2, Q. 109, a. 2, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitionis ». Et infra, a. 3 : « Homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale absque superadditione gratuiti doni ». Et rursus, a. 8 : « Secundum statum quidem naturae integrae, etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare, nec mortaliter nec venialiter, quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam ; quod vitare poterat homo in statu naturae integrae ».

PROLEGOMENON

Nunc autem, eiusmodi originalis rectitudo naturae, cum consequente facultate expedita faciendi totum bonum legis naturalis, etsi non ex necessitate rei, at certe ex positiva Dei institutione, dependebat a dono habitualis gratiae quo ad supernaturalem finem divinae beatitudinis in visione intuitiva homo ordinabatur. « Radix originalis iustitiae in cuius rectitudine factus est homo, consistebat in subiectione supernaturali ad Deum per gratiam gratum facientem », inquit S. Thomas in 1^a Part. Q. 100, a. 1 ad 2^{um}. Et Augustinus, l. 13 de civit, c. 13 : « Postquam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae ». Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad spiritum, quod dependenter a gratia in anima existente, inferiora spiritui subdebantur. Et hoc est quod apprime in praesenti considerandum venit, ut *unicitas finis* in statu historico naturae elevatae clare appareat. Non enim finis duplex, aut simultanée, aut disiunctive ad libitum prosequendus homini fuerat praestitutus, sed unus omnino, ad quem dona omnia divinitus collata convergebant. Unde sequitur, non sic datam tunc fuisse expeditam facilitatem totius boni quod naturae proportionatur, ut posset homo in ordine honestatis mere naturalis sese continere. Sequitur, ipsa naturalis legis mandata fuisse tunc implenda, non naturaliter quoad solam operum substantiam, sed supematuraliter quoad agendi modum, sub imperio charitatis. Sequitur denique, quod amissa semel gratia per peccatum, amitti consequenter debebant caetera gratuita dona omnia, ita ut nihil iam libero arbitrio remaneret virium, supra id quod in nuda simplici que natura includitur.

Vide ergo ingentem ruinam quae Adae peccatum consecuta est. Vide quam vere nunc dicatur liberum arbitrium, comparatione quidem originalis status, attenuatum, fractum, inclinatum, vulneratum ; absolute vero, etiam ad bonum

sibi connaturale viribus impar. Ecce enim in primis reducimur ad id quod dictum est supra, de impotentia transcendendi ordinem praesentis vitae. Nam si quaeras quid boni homo lapsus sibi relictus operari adhuc valeat, respondebunt tibi sancti doctores quod nihil aliud moraliter potest per virtutem suae naturae, nisi aliquod bonum particulare agere, *sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi*, (S. Thom. 1-2, O. 109, a. 2) ; *amare uxorem, filios, [ratres, affines, amicos*, (August. Serm. 349, n. 2) ; *parentibus obsequi, inopi manum porrigere, non opprimere vicinos, non aliena diripere* (Hieron. in ep. ad Galat. I-15) ; *agere ea quae mortalem vitam honestare possunt*, (Prosper cont. collât, c. 12, n. 3) ; *quae ad societatis humanae pertinent aequitatem*, (Fulgent. ep. 12 ad Petrum, c. 26, n. 51) ; *velle laborare in agro, velle habere amicum, velle quidquid bonum ad praesentem pertinet vitam, minime vero quae ad Deum pertinent aut inchoare, aut certe peragere*, (Auctor Hypognosticon l. 3, c. 4, n. 5). Quibus similia enumerat auctor de vocatione omnium, gentium, l. 1, c. 4-6. Sed et pondus concupiscentiae ad peccatum trahens, tanto gravius in eodem homine lapso esse noscitur, quanto vehementioribus nunc urgetur daemonis impulsibus, cum hoc habeat ordo divinae iustitiae, ut cuius suggestioni aliquis consensit in culpa, eius potestati subdatur in poena, iuxta illud 2 Petr. II-19 : « A quo quis superatus est, huius et servus est ». Denique, nec praesto sunt debitae illae motiones seu instinctus qui fuissent in pura natura contra insufficientiam congenitae virtutis, quandoquidem finis naturalis ad quem referretur eiusmodi auxiliorum genus, finis est mere hypotheticus pro statu pariter mere hypothetico qui nec unquam fuit, nec nunc est in providentia Dei circa nos. Et ideo, si haec omnia recte perpenderis, manifeste tibi apparebit, nullam esse spem residuam nisi in gratia Salvatoris, ut verum sit quod ait Augustinus : « Nunc vero in ruina » sua (homo) liber est iustitiae, servusque peccati, nec potest « servus esse iustitiae et liber a dominante peccato, nisi » eum Filius liberaverit ». Et rursus : « Quod datum est a

« Conditore, et a deceptore vitiatum (liberum arbitrium),
« utique a Salvatore sanandum est ». Et iterum : « Nemo
« nisi per gratiam Christi ad bonum agendum et ad malum
« non agendum potest habere liberum voluntatis arbitrium » il).

Sed iam de modo et ordine huiusmet liberationis, ad quam omnino limitatur praesentis disputationis materia, superest aliquid ultimo loco observandum.

De iis in quibus praesentis tractatus obiectum reponitur, id est, de auxiliis pertinentibus ad statum naturae lapsae et per Christum reparatae, qui etsi quodammodo medius sit inter duos praecedentes, adhuc tamen omnino coincidit cum statu iustitiae originalis, in eo quod non nisi dependenter a supernaturali gratia, facultas boni etiam connaturalis redintegratur seu restituitur.

Ex modo dictis apparet tria fuisse in originalis iustitiae statu considerata. Primo, ordinationem mentis in Deum finem supernaturalem per sanctificantem gratiam et consequentes habitus infusarum virtutum. Secundo, harmoniam inter omnes animae vires per praeternaturale integritatis donum, inferiora hominis perfecte subdens superioribus. Tertio, omnimodam, ad factum quod attinet, huius posterioris doni a primo dependentiam.

Et ratione quidem doni habitualis gratiae, habebat homo innocens posse meritorie agere in ordine ad vitam aeternam. Ratione doni integritatis, habebat posse vitare omne peccatum, et expedite ac facile posse operari quodlibet bonum, tam secundum naturam quam secundum gratiam sibi proportionatum. Sed ratione dependentiae unius doni ab altero, ipsius naturalis boni expeditam facultatem non habebat, nisi

(i) August, in libris contra Iulianum, passim.

Ut cum gratia inseparabiliter **connexam**, et hac de causa, ad supernaturalem modum elevatam.

Nunc autem, oeconomia naturae per Christum reparatae habet notabile sane discrimen ab oeconomia primitiva status innocentiae. Etenim reparatur homo in praesenti vita secundum mentem per gratiam, sed nondum secundum inferiorem appetitum per donum integritatis. Insuper, illa ipsa quae secundum mentem est reparatio, non fit per gratiam homini infusam in sua origine, sed solum posterius collatam in regenerationis sacramento, et quidem, loquendo de adultis, dependenter a certis quibusdam necessariis dispositionibus. Et secundum haec duo praesens status participat, tum de statu purae naturae, tum de statu originalis iustitiae, inter utrumque aliqualiter medius existens. Verumtamen, unum est in quo oeconomia nostra cum oeconomia primitiva omnino coincidit : in hoc scilicet, quod tam in urfa quam in altera, omnia auxilia divinitus homini collata, ad unum eundemque supernaturalem finem vergunt ; et quod ex consequenti, nulla etiam nunc, potestas est libero arbitrio data ad iuste honesteque vivendum, nisi inclusa in restituta potentia operandi deiformiter secundum leges gratiae. Et ita verum est quod dictum est in prooemio:
 t De gratia Christi cum agitur, nil minus in quaestionem venit, quam magnum illud donum quo et rehabilitatur anima ad beatitudinem transcendentem omnes animae vires, et etiam captivum liberatur liberum arbitrium, ut propriam sui nominis recuperet dignitatem.

Et auxilia quidem homini lapso praeparata, duplicis generis sunt. Primo sunt habitus supernaturales quibus iustificatur, sanatur, reordinatur quoad superiorem sui partem, et cum quibus etiam incipit facultas bene recteque vivendi. Nam, «in statu naturae corruptae indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato « abstineat », ait S. Thomas 1-2 Q. 109 a. 8. Et rursus : " Antequam hominis ratio reparetur per gratiam iustificantem potest singula peccata mortalia vitare, et se-

«eundum aliquod tempus... Sed quod diu maneat absque
« peccato mortali esse non potest ». Secundo sunt motio-
nes seu instinctus, utique etiam supernaturales, quae dan-
tur tam ante quam post iustificationem. Ante iustificatio-
nem, ut per cooperationem liberi arbitrii perducatur adul-
tus ad dispositiones pro iustificatione ipsa requisitas. Post
iustificationem, ut non obstante permanente deordina-
tione inferioris appetitus, in bono gratiae perseverare possit,
imo et semper amplius proficere.

Haec igitur sunt, in quibus proprium reponitur huius
nostri de gratia Christi tractatus obiectum. Porro, inhae-
rendo ordini quaestionum S. Thomae, dicemus primo de
gratia secundum se (Q. log-in). Secundo de causis eius
(Q. 112). Tertio de effectibus (Q. 113-114).

PARS PRIMA

DE GRATIA DEI SECUNDUM SE

(Q. 109-in).

Nomen gratiae quadrupliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius, sicut solemus dicere quod iste habet gratiam principis, id est, princeps habet eum gratum. Alio modo, pro aliqua bona qualitate quae est causa dilectionis, sicut cum dicitur aliquis puer florere gratia quae eum amabilem reddit. Tertio modo, pro aliquo dono gratis dato quod descendit ex dilectione ut effectus eius, sicut cum dico : hanc gratiam facio tibi. Quarto demum modo, pro recompensatione beneficii gratis accepti, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Nunc autem de gratia loquimur secundum tertiam acceptionem, prout importat donum gratuito datum, ex Dei amore descendens.

Sed est attendenda differentia amoris in Deo et in nobis. Nam in nobis amor causatur ex bonitate quae partialiter saltem praeexistit in rebus. In Deo autem, non rerum bonitas causa amoris, sed amor est rebus causa bonitatis. Quo fit ut quamlibet Dei dilectionem sequatur aliquod bonum in creatura causatum. Et dilectionem quidem com-

munem secundum quam *diligit omnia quae sunt*, consequitur bonum naturale, Dilectionem vero specialem consequitur bonum quo trahitur creatura rationalis supra suam conditionem propriam, ad fruitionem boni aeterni, seu Dei ut est in se.

Ipsa igitur bona naturalia, quaedam Dei gratia merito dici possunt, sed non gratia illa per excellentiam de qua nunc nobis sermo est. Et ideo quinque episcopi africani, Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius, Possidius in epistola ad Innocentium I: « Etsi quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, quo creati sumus, ut non « nihil essemus, nec ita essemus aliquid ut cadaver quod non vivit, et arbor quae non sentit, et pecus quod non intelligit, sed homines qui essemus, et viveremus, et sentiremus, et intelligeremus, et de hoc tanto beneficio creatori nostro gratias agere debeamus, {unde merito « et ista gratia dici potest, quia non praecedentium aliquorum operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est), alia est tamen, qua praedestinati vocamur, iustificamur, glorificamur ». Sane vero, Scripturae N. T. hoc nomen gratiae consecrarunt ad significandum, tum vitam aeternam il), tum iustificationem et alia divina auxilia quibus ad vitam aeternam promovemur (2). Nec quidem immerito, nam, ut S. Thomas ait. O. ni, a. 1 ad 2um: « Gratia secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera, secundum illud Rom. IV-4: *Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam*. Aliud est debitum secundum conditionem naturae, puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem, et alia quae ad humanam pertinet naturam... Dona igitur naturalia carent primo debito,

(1) Rom. VI-23.

(2) Rom. V-20, seq. VII-25.

« non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent, et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant ». Et quod hoc speciali sensu nomen illud fuerit ab antiquo in Ecclesia vulgo usurpatum, luculenter apparet in causa Pelagii. Nam ideo Pelagius in Synodo Diospolitana absolutus primum evasit, teste Augustino, de gest. Pelag. c. 22, quia verbo tenus confessus fuerat gratiam, fraudulenter quidem intelligendo liberum arbitrium quod natura nostra, cum conderetur, accepit; ita tamen ut episcopi crediderint ipsum confessum fuisse gratiam illam quam in catholica Ecclesia notissimam noverant, scilicet gratiam Dei per I. C. D. N.

Porro, haec Dei gratia per I. C. D. N., quae brevius dici solet gratia Christi, vel gratia Redemptoris, nequaquam intrinsece differt a gratia status innocentiae, sed differt solum quoad connotata. Haec enim data fuisset non dignis, illa vero datur indignis. Haec supervenisset naturae per praeternaturale integritatis donum rectificatae; illa vero datur homini laboranti duplici malo ignorantiae et concupiscentiae, et iam non elevare tantum, verum etiam sanare habet naturam. Denique haec fuisset effectus liberalitatis, illa vero effectus est misericordiae, *ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam*.

Caeterum, duplici modo, ut in introductione praemisum est, gratia accipitur. Pfimo quidem, pro forma inhaerente qua divinae naturae consortes efficimur. Deinde vero, pro motione qua movemur ad actus utcumque conducentes in divinam beatitudinem. Et utroque modo habet rationem auxilii quo iuvamur a Deo. Atqui, cum alicuius auxilii seu medii accurata notio quaeritur, in primis videndum est quaenam sint ea ad quae comparatur tamquam utile vel necessarium adiutorium. Secundo oportet descendere ad scrutandam penitus intrinsecam eius quidditatem, intimamque naturam. Tum tertio veniendum est, si opus sit, ad considerationem partitionum eius, secundum distinctiones vel entitativas, vel respectivas ad diversos effectus.

Et haec est ratio processus S. Thomae in praesenti, cum dicit tripartitam fore considerationem *de gratia secundum se*. « Nam primo, ait, considerabitur de necessitate gratiae (Q. 109). Secundo de ipsa gratia quantum ad eius essentiam (Q. no). Tertio de eius divisione» (Q. ni).

QUAEST, CIX.

DE NECESSITATE GRATIAE

Finis ad quem gratia ordinatur, est quidem supernaturalis finis vitae aeternae. Verumtamen iterum atque iterum considerandum est quod finis supernaturalis et finis naturalis non sunt fines disparati, et non differunt sicut duo opposita, sed solum sicut quod excedit et quod exceditur, quandoquidem in fine supernaturali eminenter continetur totum bonum finis naturalis. Hinc autem sequitur primo, quod in iis quae sunt ad supernaturalem finem requisita, includuntur quoad substantiam operum, ea quoque omnia quae ad naturalis finis consecutionem fuissent necessaria. Sequitur secundo, quod ad hanc ipsam eorundem operum substantiam adiuuvare nata sunt supernaturalia auxilia gratiae, non secus ac auxilia illa ordinis mere naturalis de quibus supra, in prolegomeno, § 3. Sequitur denique, quod etsi per se et absolute loquendo, supernaturalis gratia nequaquam necessaria dicenda sit pro sola substantia operum quae ex simplicis legis naturalis praescripto requiruntur (quemadmodum absque possibili controversia concedunt omnes); potest tamen necessaria evadere, quadam hypothesi facta, videlicet, si in praesenti conditione naturae humanae, integritatis dono destitutae, locum de facto iam non habeant auxilia mox memorata, soli statui purae naturae propria.

Quamobrem, cum fit quaestio de necessitate gratiae ad cognoscendum verum et ad faciendum bonum, considerata certe haec necessitas in tota latitudine veri nunc a nobis cognoscendi, et boni nunc a nobis faciendi, ut in finem nunc nobis propositum dirigamur. Sed distinguenda accurate ratio cognitionis veri et operationis boni ad quam necessaria est gratia *absolute* et *per se*, ab illa ad quam non est necessaria nisi *hypothetice* et *per accidens*. Insuper, cum

gratia alia sit habitualis, alia vero actualis, per prius quidem proponi debet generalior necessitatis explicatio, in qua ab eiusmodi distinctione praescindatur: sic tamen ut postea descendatur ad magis praecisas inquisitiones, utputa: an ad posse bene vivere et posse vitare peccatum, determinate requiratur gratia etiam habitualis, et quatenus affirmative, utrum ipsa sufficiat, vel adhuc exposcat ulteriora gratiae actualis adiutoria.

Hunc igitur ordinem in praesenti tenebimus. Primo considerabimus necessitatem tam hypotheticam quam absolutam gratiae ad cognoscendum verum (art. i), secundo considerabimus eandem gratiae necessitatem ad faciendum bonum. Et per prius quidem magis generaliter: praescindendo ab omni determinatione circa gratiam actualem vel habitualement (art. 2-7). Tum deinde magis specialiter: descendendo ad singula in particulari quae ad bonam vitam requiruntur, a primo sui initio usque ad felicissimum illum terminum finalis perseverantiae (art. 8-10).

THESIS I.

(Art. i).

Tam ad veritates supernaturales, quam ad veritates religiosas ordinis etiam naturalis, necessaria dicenda est divina revelatio, non tamen eodem modo: absolute quidem quoad primas, hypothetice tantum quoad secundas, et solum ad hoc ut in praesenti generis humani conditione possint cognosci ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo errore admixto. Sed ad cognitionem quae sit quomodocumque conducent ad iustificationem et vitam aeternam, interior gratiae illustratio semper et eodem titulo absolute requiritur.

De duplici gratia in ordine ad cognitionem veri nunc sermo est. — Primo de *gratia externa* revelationis, quae quoad intelligibilia ordinis naturalis, necessaria asseritur

non physice, sed moraliter tantum; non omnibus ac singulis individuis, sed hominum communitati in suis historicis conditionibus consideratae, et pro praesenti circa nos oeconomia providentiae; quoad intelligibilia vero altiora, etiam physice, universaliter, et absolute. — Secundo de *gratia interiori*, cuius absoluta quidem et physica in omnibus indiscriminatim adstruitur necessitas, non tamen quantum ad cognitionis substantiam, sed quantum ad modum: modum dico conductivum in finem aeternae salutis, ad quem ipsa quoque in tota extensione sua ordinatur divina revelatio. In utraque autem parte nihil aliud fere proponitur quam summa eorum quae in aliis locis particulatim explicantur. Quo fit ut brevi nunc recapitulatione opus sit, potius quam ampla et accurata demonstratione.

i. — In primis de absoluta necessitate revelationis ad cognitionem eorum quae vel sunt positivae institutionis Dei, vel vera ac proprii nominis dicuntur mysteria, nullam puto fore possibilem ambigendi causam, partim propter manifestam rationem intrinsecam, partim propter manifestam Scripturae auctoritatem. Ait enim Apostolus *ia Cor. II, 4-16: Sermo meus et 'praedicatio mea... in ostensione spiritus et virtutis... Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est... sicut scriptum est: Quod oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum, nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* In quo quidem excludit possibilitatem cognoscendi naturaliter ea quae pertinent ad ordinem vitae aeternae, et simul indicat divinam revelationem tamquam unicam cognitionis viam, subdens: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Ac si diceret: Ideo Spiritus Dei, ipseque solus potest haec revelare, quia cum sit intimus Deo, omnia Dei secreta novit. Id statim confirmat exemplo

secreti latentis in corde hominis, quod nemo nosse potest nisi ipse spiritus hominis, tum concludit : *Et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei. Nos autem accepimus Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Unde in Vaticano, Sess. 3, cap. 2, absoluta revelationis necessitas repetitur ex hoc, quod « Deus ex infinita bonitate (sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant ». Et can. 3 de revel., anathema dicitur asserenti : « hominem ad cognitionem quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri possessionem iugi profectu pertinere posse et debere ».

2. — Simili modo nulla prorsus occurrit dubitandi ratio quoad absolutam cognoscibilitatem veritatum religiosarum ordinis naturalis per solas congenitas intellectus nostri vires ; earum dico veritatum quae spectant Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, tum spiritualitatem animae eiusque immortalitatem, tum futurae vitae poenas et praemia, tum officia hominis in primariis saltem legis naturae praeceptis contenta, et si qua alia eiusmodi. Haec enim cognoscibilitas supponi nunc debet ex alibi dictis contra errorem traditionalism!. Caeterum, si philosophice res spectetur, argumenta videntur satis obvia et per se manifesta, cum profecto oporteat agnoscere intrinsecam proportionem cuiusque facultatis ad suum proprium obiectum, et aliunde satis evidens sit, veritates mox recensitas ad proprium intellectus humani obiectum omnino pertinere. Si autem spectetur theologicè, adsunt tum auctoritates Scripturae, Rom. I-18, seq. ; Act. XVII, 26-28 ; Sap. XIII, 1-9 ; tum definitio Vaticana, Sess. 3, can. 1 de revelatione ; tum alia documenta quae videre est apud Denzinger.

3. — Itaque, si qua foret obscuritas, nonnisi quoad necessitatem remedii revelationis contra *moralem* illam impotentiam qua plerique hominum in praesenti nostra con-

ditione dicuntur laborare, quominus ad sufficientem perveniant praefatarum veritatum cognitionem. Sed haec quoque quaestio in ipsis theologiae praeambulis (ubi religionis revelatae vindicatur possibilitas, necessitas, et credibilitas), solet late exponi, et a posteriori demonstrari ex notissimis historiae documentis.

His nunc adde auctoritatem antiquorum apologetarum, beneficium Christianae revelationis contra ethnicos illustrantium ex inutili conatu philosophorum ad veritates morales edocendas. Ita Tertullianus, Apolog. c. 47 il). Ita Lactantius, l. 3 div. inst. n. 1. Ita Iustinus, dial, cum Tryph. n. 7. Ita vetustissimus auctor epistolae ad Diognetum, n. 8. Adde praesertim auctoritatem Scripturae testantis, nihil spei ex parte humani magisterii in humana societate residuum esse posse, quia evanuerunt philosophi in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, et dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt (Rom. 1-12). Multo minus expectandum esse ut singuli de vulgo homines proprio ac personali studio idoneam sibi comparent notitiam veritatis, cum terrena inhabitatio deprimat sensum ad multa distractum, nec fieri possit ut qui difficile aestimant quae sunt in terra, recte ea quae sensus tantopere transcendunt, investigent (Sap. IX-14, seq.). Ideo tandem placuisse Deo ut per stultitiam praedicationis, id est per christianae revelationis viam, imbueret mundum veritate quam mundus per sapientiam, id est per naturalem discursum, non cognovit (1 Cor. I-21). Adde demum auctoritatem Concilii Vaticani, Sess. 3, cap. 2, diserte definientis quod divinae revelationitribuendum est, ut ea quae in rebus di-

(i) « Inventum enim (in Scripturis V. T.) solummodo Deum « non ut invenerant disputaverunt, ut et de qualitate et de natura < eius disceptent. Alii incorporalem asseverant, alii corporalem, qua « platonici, qua et stoici; alii ex atomis, alii ex numeris qua Epi- « eurus et Pythagoras.... Sic et de ipso mundo, natus innatusve sit, » decessurus mansurusve sit variant. Sic et de animae statu, quam « alii divinam et aeternam, alii dissolubilem contendunt, etc. ».

vinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possint. Quae omnia longius explanare non vacat, cum in praesenti simplex tantum doctrinae compendium quaeratur. Nec dicas, redire hoc modo positionem traditionalistarum. Id enim verum non est, nam sive mitiorem, sive rigidior^{em} traditionalism! formam consideres, aperta videbis discrimina in doctrina catholica, cuius est semper recta incedere inter extremos errores oppositos. Equidem mitiores traditionalistae ad moralem potius impotentiam rationis videbantur declinare, sed illam extendebant ad omnia et singula individua, ad omnes et singulas veritates, usque ad primam basim totius ordinis moralis, quae est existentia Dei. Quod quam diversum sit ab eo quod adstruimus, nemo est qui non videat. Sed et longe longeque magis distamus a rigidioribus, qui cum physicam etiam ponerent rationis impotentiam, nihil relinquebant unde perfici posset qualiscumque de fidei fundamentis demonstratio, sive ante sive post acceptum revelationis adiutorium, in caecum et irrationabilem per omnia fideismum necessario impingentes.

Sic igitur, pro certo tenendum, genus humanum non esse nunc ex sese in potentia expedita ad sufficientem cognitionem veritatis etiam mere naturalis. Tenendum praeterea, quod cum huic morali impotentiae auxilia mere naturalia per se satis fuissent, convenienter tamen *unicum de jacto* provisum est remedium in auxilio quod consentaneum esset supernatural! fini nunc hominibus proposito : Ut quia per divinam revelationem debebat homo instrui de his quae humanae mentis captum omnino superant, (siquidem, ut paulo ante dictum est, oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum) : per eamdem quoque revelationem simul et semel haberet, quo ratio in sua propria sphaera iuvaretur, atque hoc modo semper magis magisque per-

spicuum fieret, nonnisi unum esse nunc mediorum ordinem, extra quem non solum non pervenitur ad supernaturalem vitae aeternae beatitudinem, sed ne ipsum quidem simplex naturae bonum obtinetur et salvatur. Et de externa quam vocant, revelationis gratia, haec breviter recapitulata velim.

§ 2.

At de interiori gratia in ordine ad verum cognoscendum, non eadem ratio est. Et distinguere oportet substantiam cognitionis a modo, omnia intelligendo iuxta declarationes factas in tractatu de virtutibus, Prolegom. c. 3, § i, n. 4.

Si de *substantia* cognitionis sermo sit, dicendum quod nulla esse potest *'physica* gratiae necessitas, neque ad intelligendum sensum eius quod in revelatione proponitur, neque ad assentiendum veritati in ea propositae, quacumque demum ratione seu specie assensus. Non quidem ad primum, quia physica profecto potentia est in humano intellectu ad capiendum id quod sibi humano verbo proponitur, propria nimirum vel analogica tantum cognitione assequendum. (De qua re vide quae alias dicta sunt, ubi de materiali obiecto fidei, et de errore relativismi in dogmatibus traditionis). Neque etiam ad secundum, quia et de assensu illo qui solus videri posset transcendere propriam naturae facultatem, id est de assensu fidei theologicae propter ipsius Dei revelantis auctoritatem, abunde id fuit demonstratum in supradicto prolegomeno de virtutibus, l. c. n. 2-3. De sola ergo necessitate *moralis* residua quaestio esse potest, ad superanda scilicet impedimenta multiplicia, quae pro variis miseri huius status naturae lapsae conditionibus, obstare solent apud nos inquisitioni, considerationi, assecutioni et admissioni divinae veritatis. Sed impedimenta ista, sive ex parte intellectus se teneant, sive potissimum ex parte voluntatis, semper sunt eiusdem generis ac illa quae in via boni operis occurrunt, et ideo, res iam

agitur pertinens ad materiam quae in proxime sequentibus statim veniet exponenda.

Si autem sermo sit de *modo* cognitionis seu assensus per ordinem ad finem vitae aeternae, (illum dico modum quem brevi hac formula, *sicut oportet*, Concilia solent exprimere), sic absque dubio, necessitate etiam physica, gratia interior, id est habitus infusus, vel quae loco habitus sit, motio transeunter elevans facultatem, requiri dicenda est. Per hoc enim nihil aliud significatur nisi quod actus quocumque modo conducens in finem supernaturalem debet esse intrinsece supernaturalis, et quod ipsa actus supernaturalitas pendet a principio elicitivo prout per gratiam intrinsecus elevato. Quae duo iterum, partim alibi declarata, et partim inferius confirmanda supponuntur.

Unde illud unum nunc opportune addendum censeo : externam scilicet revelationis gratiam appellare donum gratiae interioris, sine qua proportionatus ipsi revelationi assensus esse nunquam potest : idque indifferenter accipiendo revelationem secundum quod, vel ad ea quae omnem nostram superant intelligentiam, vel ad ea etiam quae humanae rationi per se impervia non sunt, se extendit. Nec a longe quaerenda ratio est. Nimirum quia revelatio in toto suo ambitu medium est *de se* supernaturale, utpote initians sociale illud commercium, seu intimam Dei cum creatura rationali communicationem, in qua de integro supernaturalis ordinis quidditas residet et notio. Coincidit igitur modus assensus proportionatus revelationi, cum modo assensus proportionato fini vitae aeternae : qui modus utique ab interiori elevatione per gratiae donum dependere dicendus est. Iterum igitur redit observatio facta paulo supra, de praesenti circa nos oeconomia providentiae. In ea enim supernaturalia auxilia, etiam ad medendum naturalibus defectibus, praeparantur et conceduntur. Quibus si quandoque nuda ac simplex natura absque interioris gratiae dono uti possit, nusquam tamen eo modo qui sit ipsis auxiliis adaequatus, id est, conducens in finem quem auxilia

illa suapte conditione respiciunt, quemque *unicum* sapientissimus provisor hominibus consequendum praestituit.

Verum amplior horum declaratio iam habebitur in doctrina sequentium articulorum, quae est de necessitate gratiae ad faciendum bonum.

THESIS II.

(Art. 2-4).

Etsi homo in praesenti statu naturae corruptae possit aliqua naturalia opera moraliter bona per propriam virtutem peragere : ad diligendum tamen Deum super omnia dilectione effectiva, et ad servandum omnia legis praecepta, etiam quoad nudam substantiam operum, est ei necessaria gratia : non quidem propter physicam improprietatem facultatum secundum se, sed propter statum infirmitatis cui non aliter quam per medicinalem supernaturalis gratiae Christi influxum, in ea in qua nunc versamur oeconomia, remedium adhibetur.

Duplex assertio hic proponitur contra duos errores contrarios : hinc quidem Lutheranorum et lansenistarum, qui omnem prorsus virtutem ad bonum in libero arbitrio extinctam esse voluerunt ; illinc vero Pelagianorum qui e contra, omnem virtutem primitus acceptam in eo permanisse contendebant. Porro in utraque, versatur consideratio circa solam honestatem quae in servato ordine morali consistit, praecisive a quocumque alio respectu. Et quia tam potentia quam impotentia adstruitur, primum omnium videndum est de potentia illa expedita quae adhuc est residua ad actus moraliter bonos.

Actus moraliter bonus generatim intelligitur omnis actus liber qui quantum est ex parte tendentiae in obiectum (quae etiam dici solet substantia actus), invenitur in ordine

veri ultimi finis totius humanae vitae qui Deus est. Id quidem constat ex principiis expositis ubi de essentia moralitatis, cum de natura et ratione peccati personalis agebatur. Neque locum hic habet disrinctio inter finem ultimum naturalem et finem supernaturalem qui solus nunc est homini praestitutus, quia ut supra praemissum est, omnis actus suapte natura tendens in Deum naturae auctorem et finem, eo ipso, quantum est ex substantia sua, ordinabilis est in Deum finem supernaturalem; et si quid adhuc desideratur, id quidem nonnisi ex parte modi, qui per se non pendet a libero arbitrio, et non afficit actum moralem sub praecisa ratione moralitatis. Ideo ad actum moralem bonum, praecisive qua talem, in omni hypothesis duae solae conditiones essentialiter requiruntur: prima, ut obiectum actus sit ex sese honestum; altera, ut a sua nativa indole non retrahatur per positivam perversi finis intentionem, sicut cum quis ex intentione vanae gloriae a delectabilibus se abstinet, vel ex intentione fornicationis subvenit indigenti, atque ita porro.

Fuerunt igitur qui dixerunt, humanam naturam per originale peccatum fuisse ita intrinsecus corruptam ut, nullius operis boni ex sese capax amplius existeret. Ita Lutherus, prop. 36 inter damnatas a Leone X. Quem deinde secuti sunt Baius, prop. 27 inter damnatas a Pio V, tum Quesnellus, prop. 1 inter damnatas in bulla *Unigenitus* a Clemente XI, tum Pistorienses, prop. 21 inter damnatas in bulla *Auctorem fidei* a Pio VI.

Contra quos omnes, aperta est doctrina Patrum, et nominatim eorum qui in controversia pelagiana insufficientiam liberi arbitrii adversus haereticos fortius asseruerunt: Augustini de spir. et litt. c. 28 et Serm. 349, n. 2; Hieronymi in epist. ad Gal. I-15; Prosperi contra collatorem, c. 12, n. 3; Fulgentii, epist. ad Petrum diaconum, c. 26, n. 51. Quorum testimonia, in re caeteroquin satis aperta, per se sola sufficerent. Si enim illi ipsi qui in concertatione adversus pelagianos praecipuas habuerunt partes, et fidem Lcclesiae de necessitate gratiae ad legis

divinae custodiam omni possibili ope vindicarunt, concedunt nihilominus nonnulla opera honesta fieri adhuc posse ab impiis sine gratiae auxilio, signum est profecto, non id ferre catholicum dogma, ut haec ipsa gratiae necessitas ad singulorum operum, etiam faciliorum, substantiam protendatur.

Rationem intrinsecam tibi dabit S. Thomas, art. 2 : «Quia tamen, inquit, natura humana per peccatum non est totaliter corrupta.... potest quidem homo etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere..., non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae ». Et sane, actus humanus moraliter bonus ex solis viribus naturae esse non posset, vel ob intrinsecam cuiusque actus ex sese boni arduitatem, vel ob necessitatem debitae ordinationis in finem ultimum. Atqui neutrum admittitur. Non primum, quia certe, ut vulgaris quoque experientia docet, non gravis est difficultas in omnibus virtutum operibus ad honestatem vitae praesentis spectantibus. Neque etiam secundum, praesertim quia ad bonitatem actus non requiritur signata ultimi finis intentio; sed satis est ut actus ratione proprii sui obiecti, proprio velut pondere in eum dirigatur, et a naturali hac directione non detorqueatur per intentionem finis perversi, ut dictum est supra. Quod quidem facile dari posse, nemo est qui non videat. Non enim obstat quod quisquis destituitur gratia, est eo ipso habitualiter conversus ad finem mortalis peccati, quia non oportet ut homo semper agat ex intentione finis cui habitu inhaeret. Alias, non posset iustus, manens justus, peccare venialiter ; non posset peccator, etiam cum gratiae adiutorio, aliquid boni unquam operari ; quod absit.

Neque his opponitur quod dicit Augustinus, lib. 3 contra duas epist. Pelagian, c. 8 : « Liberum arbitrium capti-

« vatum nonnisi ad peccatum valet ; ad iustitiam vero, * nisi divinitus liberatum adiutumque, non valet ». Non enim ait, liberum arbitrium non posse nisi peccare, sed non *valere* nisi ad peccatum : *valere*, inquam, i. e. plenum robur habere. Et hoc non impedit quin aliqua iusta et bona adhuc operari queat. Sicut si dicerem quod infirmus nonnisi ad defectuosam ambulationem valet, per hoc non excluderem possibilitatem omnis recti motus in ipso (r). Et similiter dicendum de can. 22 Concilii Arausicani : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via ». Illud enim vere *habere* dicimur, quod *habitu* in nobis est. Porro iustitia et veritas, seu conformitas ad humanae vitae regulam ac mensuram, in nobis habitu nequaquam est, propter aliqua opera moraliter bona, utcumque operibus malis intermixta. Recte ergo dicitur neminem *habere* de suo nisi peccatum et mendacium, i. e., quo habitualiter peccator et a divinae regulae veritate difformis denominetur, si, ut iam nunc demonstrandum venit, homini lapso impossibilis est totius legis observantia et efficax dilectio Dei super omnia, absque adiutorio gratiae.

(i) Ad rem Caietanus in praesenti: a Homo corporaliter infirmus « non differt a sano, in hoc quod sanus opus sani, infirmus nullum « opus sani facere possit, (potest namque infirmus videre vel audire « vel odorare ut sanus, licet non possit ambulare ut sanus): sed differt in hoc quod sanus omnes suos actus, infirmus non omnes suos « actus potest ut sanus facere. Unde et in littera dicitur, homo infirmus potest aliquo motu moveri, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani: totum enim cum sit idem ac perfectum, « perfecte et totaliter idem sunt. Ita natura integra et corrupta non « differunt in hoc, quod illa potest omnes suos actus facere bonos, « ista nullos, sed quod illa omnes, ista non omnes r

§ 2.

Et circa hoc, primum omnium nota, eandem esse rationem de observantia totius legis, et de dilectione Dei effectiva, i. e. efficaci seu executiva praeceptorum. Dicit enim Ioannes : «Qui dicit se nosse Deum, et mandata eius «non custodit, mendax est... Qui autem servat verbum «eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est ». Ubi principium enuntiat quod ad omnem dilectionem extenditur quia ille vere amat Deum quacumque dilectione, qui eius voluntati conformatur et est in vera dispositione faciendi quod ipse iubet. Quisquis ergo supponitur non posse sine speciali auxilio universam legem observare ad diuturnum tempus, eodem modo ad diligendum Deum super omnia, impar esse noscitur, illa nimirum dilectione efficaci de qua nunc sermo. Nam de dilectione inefficaci et mere platonica qua quis in actu transeunte forte ferretur in Deum, etiam cum qualicumque proposito servandi legem, alia sane ratio est, et ipsam non esse ad rem, satis per se constat.

Tota igitur quaestio reducitur ad moralem possibilitatem observantiae totius legis quantum ad ipsorum operum substantiam, prout requiritur ad hoc ut peccatum non committatur (¶).

(i) Nota bene quod cum de possibilitate observantiae totius legis agitur *prout requiritur ad hoc ut peccatum non committatur*, semper sermo est de his qui legem in sua integritate cognoscunt. Ab aliis enim utique bene multis, quorum scientia ad sola prima principia legis naturalis se extendit, quique in ea conditione sunt, quam signat Apostolus cum dicit, Rom.VII-7: *Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret : non concupisces.,, ego autem vivebam sine lege aliquando*, etc., ab his, inquam, in tota hac disputatione ubique praescinditur. Et merito quidem. Nam etsi habeant isti longe maiorem facilitatem observandi legem ex suis naturalibus *prout requiritur ad hoc ut formale peccatum non committatur*, tamen haec eorum facilitas tota est ratione ignorantiae. Iuvat certe in indicio Dei; debet quoque venire in considerationem, cum sermo est de providentia et de potestate unicuique data vitandi reatum aeternae damnationis; sed nui-

Porro aliqui distinguere hic solent inter praecepta simplicis legis naturalis et praecepta per legem gratiae superaddita, quasi esset dispar utrorumque conditio in ordine ad praesentem considerationem. Et distinctio ista nusquam in hac materia occurrens, neque in Scripturis, neque apud Patres, neque apud veteres theologos, pro origine videtur habuisse opinionem posterius inventam circa formale obiectum actuum supernaturalium. Quicumque enim in ea sententia sunt, ut dicant actus supernaturales qua tales specificari ab obiecto, consequenter dicere debent quod praecepta legi gratiae propria ita supernaturalia sunt quoad nudam quoque substantiam operum, ut ad illa, ne physica quidem potentia in solius naturae viribus sit. Unde cum consideratio praesens respiciat adimpletionem legis, prout ad eam non physice quidem, *sed moraliter tantum*, requiritur auxilium gratiae, necesse habuerunt distrahere legem naturalem a lege per se revelata : ita scilicet, ut cum quaestionem faciunt de *moralis* necessitate gratiae ad observationem praeceptorum, non simpliciter quaerant cum S. Thoma, art. 4 : Utrum homo sine gratia per sua naturalia *legis -praecepta* implere possit, sed : Utrum *legis naturalis praecepta*, etc. Et cum in regulis fidei non invenerint definitionem de necessitate gratiae ad observantiam mandatorum, cum expresso illo respectu seu expressa determinatione ad legem naturalem, haesitant circa notam doctrinae de qua nunc agitur, dicentes illam esse *saltem* theologice certam (*).

Sed si semel removeris opinionem de formali obiecto actuum supernaturalium, sicut revera removendam sup-

lius momenti est, cum de potentia ac viribus liberi arbitri quaestio agitur. Idcirco, de possibilitate vel impossibilitate vitandi peccatum nunc loquentes, semper consideramus liberum arbitrium in in normali conditione cognitionis Dei et totius legis, quam supponit Apostolus cum dicit: *Peccatum, occasione accepta per mandatum, seduxit me, et per illud occidit*. Et hoc semel pro semper observatum velim.

(I) Suarez, *De Grat.* lib. 2, cap. 26.

pono ex dictis in materia de virtutibus, nulla iam ratio erit distinguendi inter praecepta et praecepta in tota latitudine legis quae homini nunc imponitur : tum quia, si sola operum substantia consideretur, eadem quoad omnia in naturae viribus physica potentia est ; tum quia si supponantur conditiones quae nunc existunt de facto, ipsa lex naturalis ad omnia quoque se extendit, quandoquidem supposita revelatione Dei, ipsa iubet fidem in Deum, et suppositis promissionibus Dei, ipsa iubet spem in Deum, et supposito quocumque positivo praecepto Dei, ipsa iubet obedientiam. Quare nullibi in controversia pelagiana vestigium apparet praedictae distinctionis, quod attinet ad necessitatem gratiae, et rationem necessitatis eius pro observatione legis : sed semper sermo est de observatione legis simpliciter et de adiutorio requisito ad non peccandum sine addito. Quamquam verissimum sit, rationem impotentiae liberi arbitrii respectu impletionis mandatorum, nusquam praecise repeti ex superadditione quam secum fert oeconomia revelationis; imo vero, plerumque referri ad simplicem illam honestatem quae in homine qua tali esse debet, utputa ad honestatem castitatis, continentiae, amoris Dei, et huiusmodi. Minime ergo dubitandum quin deficient vires hominis lapsi quantum ad ea quae per simplicem legem naturalem iubentur, sicut etiam deficient quantum ad veritates quae nudum rationis ordinem non transcendunt. A^lerumtamen non sub ea praecisione Concilia et Patres rem considerant, cum de habitudine liberi arbitrii ad legem tractant, et hanc normam nos etiam retinendam arbitramur. Ideoque, propositio nostra est non solum theologicæ certa, sed et fidei dogma, quia hoc pertinebat ad haeresim pelagianorum, quod dicerent hominem sine gratia posse facere omnia mandata divina, et quidem posse ea facere, adhuc praescindendo a modo meritorio vitae aeternae, et pure ac simpliciter sicut requiritur ad hoc ut peccatum non admittatur. Unde in canone 40 Concilii Milevitani qui recipitur a Coelestino I, tamquam proprium Sedis apostolicae decretum, sic dicitur : « Quisquis dixerit, gratiam

' Dei per I. C. D. N. propter hoc tantum adiuuare *ad non peccandum*, quia per ipsam nobis aperitur, et revelatur « intelligentia mandatorum..., non autem per illam nobis « praestari ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere « diligamus atque valeamus, anathema sit » (1). Caeterum, etsi nulla hic et in aliis circa eandem materiam canonibus, specialis de lege naturali mentio fiat, legitima tamen dogmatis interpretatio est, quod moralis impossibilitas totius legis ad diuturnum tempus servandae, adhuc de integro maneret, abstractione facta a praeceptis per legem gratiae superadditis quemadmodum rationes et argumenta iam afferenda abunde probabunt.

Et demonstratur in primis praesens veritas auctoritate Pauli ad Romanos, ubi fuse enumerat abominanda scelera gentilium, redarguitque iudaeos tamquam qui ethnicos iudicantes, eadem ipsi patrabant quae condemnabant, id quoque confirmans adductis testimoniis Psalmorum, Proverbiorum, et Isaiae, (I-III). Deinde, universalis huius corruptionis rationem reddens, in medium adducit praevaricationem Adae, per quam peccatum in hunc mundum intravit, et sceptrum arripuit, et omnes deinceps homines suo subiecit imperio, (V, 12-21). Imo ostendit regnum peccati post lapsum originale ita firmatum et radicatum, ut in lege iudaeis data, nedum sufficiens auxilium contra saevam eius tyrannidem, occasionalis potius causa fuerit abundantioris delicti (VII-13). Ultimo describit luctam interioris hominis, meliora videntis probantisque, deteriora sequentis; qui etsi consentiat legi Dei secundum mentem, tamen contra mentis iudicium abit post carnis concupiscentias, (14-23); ac demum eruit conclusionem, quod ab eiusmodi miseranda servitute non est evadendi medium nisi per gratiam Redemptoris: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius! Gratia Dei per I. C. D. N.* Et hic nota quod argumentum conficitur secundum commu-

(1) *Enchirid.*, n. 68, coli, cum n. 94.

niolem interpretationem, secundum quam Apostolus agit hoc loco, non de se personaliter, sed de homine constituto sub lege absque recurſu ad gratiam ; nam de hac conditione in superioribus constanter fuerat locutus. At si posteriorem secutus Augustini sententiam, reputes haec dici a Paulo de homine iam iustificato, qui quidem non abit post concupiscentias suas, sed solum patitur⁹ tentationem, a fortiori valebit argumentum. Asſereretur enim necessitas auxilii actualis gratiae, sine quo, etiam iustificatus impar esset legi observandae quantum satis est ad vitandum peccatum. Quanto igitur magis ille qui in nuda naturae lapsae conditione nunc consideratur.

Et confirmatur, quia Rom. VIII-2, certa ac definita sententia est: *Lex spiritus vitae in Christo Iesu*, i. e. ipsa gratia quae ex meritis Christi Iesu est, *liberavit me a lege peccati et mortis*, i. e. a fomite concupiscentiae secundum quod instar legis servire facit peccato. *Nam quod impossibile erat legi, in quo, (seu, eo quod) infirmabatur per carnem, id praestitit Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati.* Quibus verbis non solum asserit apostolus, impossibilem nobis esse legis impletionem sine gratia Redemptoris, verum etiam ostendit huius impossibilitatis causam, scilicet carnis infirmitatem, seu naturae corruptionem ex peccato contractam. Huc quoque pertinet quod idem apostolus, Galat. II-21 et deinceps, tradit de legis infirmitate, et necessitate gratiae Christi ad obtinendam iustitiam : *Non abiicio gratiam Dei*, inquit, *s/ enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est.* Et licet loquatur de iustitia complectente supernaturalem sanctitatis modum, adhuc certum est quod cum docet neminem sine gratia iustitiam consequi posse, praecipue respicit ad eam iustitiae partem qua lex impletur simplici observatione mandatorum eius. Unde, Tit. III-3, quales ante gratiam Christi sint omnes homines, etiam illi qui videntur honeste et sine querela conversari in lege, describens ait : *Eramus enim aliquando et nos insipientes, increduli, errantes, servientes desideriiis et Volupta-*

variis, in malitia et invidia agentes, odibiles, odientes invicem. Beneficium autem gratiae prosequitur, enarrando quid contigerit cum benignitas et humanitas apparuit salvatoris nostri Dei p).

His igitur, aliisque Scripturae testimoniis edocti Patres doctrinam huic veritati contrariam in conciliis anathemate damnarunt. Vide supra canonem 4^{um} concilii Milevitani. Adde et canonem 5^{um} : « Quicumque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possemus etiam sine illa implere divina mandata, a. s. ». Item concilium Arausicanum canone ultimo dicit, Deum nobis fidem et amorem sui prius inspirare, ut cum ipsius adiutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus. Quibus verbis rursus significatur, nos sine Dei adiutorio non posse implere quae ipsi sunt placita, i. e. mandata legis. Et can. 21, ideo Christum non gratis mortuum esse, ut et lex per illum impleretur qui dixit : non veni legem solvere, sed implere, et natura per Adam perdita, per illum repararetur qui dixit venisse se quaerere et salvare quod perierat. Porro quod in his canonibus respectus etiam habeatur ad simplicem substantiam impletionis legis, praescindendo a modo, sat clare apparet, quia absoluta affirmatio est, et non cum addito illo, *sicut oportet, sicut expedit*, quod ab eodem Arausicano, can. 6 et 7, consulto adhibetur, cum naturae denegatur possibilitas vel minimi actus boni qui ad vitae aeternae salutem pertineat.

Sed accedant et alia SS. PP. testimonia. Innocentius I in epistola data ad concilium Milevitanum, quae inter epistolas Augustini est 182, dicit n. 3 : « Negantes ergo (pelagiani) « auxilium Dei, inquiunt hominem sibi posse sufficere, nec « gratia hunc egere divina, qua privatus necesse est diaboli v laqueis irretitus occumbat, dum ad omnia vitae perficienda

(i) Ita fere Estius in II, Dist. 24 § 40.

« mandata, sola tantum libertate contendat. O pravissi-
 4marum mentium perversa doctrina! Advertat id tan-
 « dem quod primum hominem ita libertas ipsa decepit, ut
 « dum indulgentius frenis eius utitur, in praevaricationem
 « praesumptione conciderit; nec ex hac potuit erui nisi pro-
 « videntia regenerationis statum pristinae libertatis, Christi
 « Domini reformasset adventus ». Ubi et assertores sufficien-
 tiae liberi arbitrii censet ecclesiastica communione pri-
 vandos.

Augustinus, l. de spiritu et littera, docet ex professo, legem sine spiritu gratiae non impleri, sed facere magis peccatorem, iuxta illud : *Littera occidit, spiritus vivificat*. — Et l. de gratia Christi, c. 8, dicit : « Usque adeo aliud est
 1 lex, aliud gratia, ut lex non solum nihil prosit, verum
 « etiam plurimum obsit, nisi adiuvet gratia, et haec osten-
 ti datur legis utilitas, quoniam quos facit praevaricationis
 « reos, cogit confugere ad gratiam liberandos, et ut con-
 « cupiscentias malas superent, adiuvandos ». — Et l. 2 de pecc. mer. et remiss, c. 5 : « Repellamus itaque ab auribus
 « et mentibus nostris eos qui dicunt, accepto semel liberae
 « ((voluntatis arbitrio, nec orare nos debere ut Deus nos
 « adiuvet ne peccemus. Talibus enim tenebris nec phari-
 « saeus ille caecabatur, qui quamvis in hoc erraret, quod
 « sibi addendum ad iustitiam nihil putabat..., Deo tamen
 « gratias agebat quod non esset sicut caeteri homines, in-
 « iusti, raptores, adulteri ». — Cf. etiam Serm. y super Psalm. i88, n. i; et de gratia et lib. arb. c. 10-11; et de catechiz. rud. cap. ult; et inter epistolas, 175, 181, 182, 186, etc.

Prosper in libro contra Collatorem c. 5, negat ullos homines esse qui propriis viribus impleant legem, et c. 11-ait, ideo dari homini praeceptum, ut a littera occidente con-
 fugiat ad spiritum vivificantem, et facultatem quam non invenit in natura, quaerat ex gratia.

Nec putes solos Patres qui Pelagio restiterunt, talia asseruisse. Eadem enim doctrina est antiquiorum. Est do-

ctrina Cypriani l. de orat. dom. n. 14 : « Addimus quoque
«et dicimus: *fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*, non
» ut Deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod
« Deus vult..., quia nemo suis viribus fortis est, sed Dei
indulgentia et misericordia tutus est» Et infra, n. 26:
« Quando autem rogamus ne in tentationem veniamus, ad-
« monemur infirmitatis et imbecillitatis nostrae dum sic
rogamus, ne quis se insolenter extollat, ne quis superbe
atque arroganter aliquid assumat... ut dum praecedit
humilis et summissa confessio, et datur totum Deo, quid-
; quid suppliciter cum timore et honore Dei petitur, ipsius
« pietate praestetur . — Est doctrina Ambrosii in Psalm.
43, n. 71 : « Quis est autem tam fortis, ut nequaquam in
« tentatione moveatur, nisi Dominus adiutor ei assistat?». —
Est doctrina Chrysostomi, qui tamen, utpote contra op-
positam Manichaeorum haeresim specialiter dimicans, tum
liberi arbitrii vires, tum naturae bonum solet instantius
vindicare: «Sunt ergo, inquit Homil. 24 in 1 Cor. n. 1.
« tentationes quae ferri non possunt. Et quaenam illae?
« Omnes, ut ita dicam... Neque enim illas moderatas, ut dixi,
« propria virtute feremus, sed in his quoque Dei egemus
« auxilio ut eas pervadamus, et antequam pervadamus
« feramus

Denique notissimum est quod cum primum incepit
Pelagius spargere suum dogma de sufficientia liberi ar-
bitrii ad vitandum peccatum, tamquam de inaudita no-
vitate statim accusatus est ; et vocatus in iudicium, ideo
prima vice a concilio palaestinorum episcoporum abso-
lutus evasit, quia verbis aequivocis fidem iudicum fefelle-
rat, ut narrat Augustinus l. de gestis Pelag. c. 10, n. 22.
Sed et semper valet solemne argumentum ab eodem Au-
gustino toties inculcatum, ex publicis obsecrationibus Ec-
clesiae, quae usque nunc, inter quotidianas preces, nihil
magis frequentat quam illud : *Deus in adiutorium meum
intende. Domine ad adiuvandum me festina.* Et singulis
diebus, gratiam Dei contra tentationes invocans dicit :

l>. 1

v

«Tua nos hodie salva virtute ut in hac die ad nullum declinemus peccatum, sed semper ad tuam iustitiam faciendam nostra procedant eloquia, dirigantur cogitationes et opera, per Christum Dominum nostrum».

Ratio autem intrinseca praesentis veritatis repetenda est ex dictis in prolegomeno, § 3. Ad hoc enim ut moraliter posset tota lex observari, oporteret hominem lapsum posse ex suis viribus *firmari* in amore finis ad quem lex divina ordinatur, vel certe in amore praemiorum aut timore poenarum quibus illa sancitur. Non enim aliter vincimus difficultates et molestias in his quae sunt ad finem, quam amore aut finis ipsius, aut bonorum quae conversio ad finem affert, quibus aversio a fine privat. Atqui in miseranda illa conditione naturae lapsae, nequit homo ex solis suis viribus eousque suum sublevare affectum, ut in fine ultimo divinae legis, connexisque futurae vitae bonis, collocet et stabiliat illum, sicut l. c. supra ostensum est (*). Quin imo, neque ad finem intermedium qui est honestas vitae praesentis ita potest affici, ut talis honestatis amor in eo constanter praevaleat, gravi praesertim obnitente illecebra boni vel delectabilis vel utilis, quam necesse est saepe occurrere, propter instantes motus concupiscentiae, diaboli tentationes, currentia scandala, favoremque mundanum iis utique concessum qui secundum mundum vivunt, aliis negatum. Si ergo firma affectio ad finem et sanctionem legis est necessaria conditio ad moralem possibilitatem observantiae praeceptorum, concludendum profecto, hominem lapsum esse iis de integro servandis ex seipso prorsus imparem, cum non habeat unde satis sapiant praecepta quae immediate respiciunt Deum remuneratorem futurae vitae, neque etiam unde in caeteris quae prohibent adulterium, fornicationem, rapi-

(i) Haec etiam ratio est cur omnis intentio transcendens ordinem vitae praesentis soleat dici apud nos *intentio supernaturalis*. Non quod sit hoc solo terminata ad aliquid per se supernaturale, sed quia ea intentio est quam nunc de facto sola natura non format, de lege saltem ordinaria.

nam, odia, falsa testimonia, et si qua alia mandata hanc nostram mortalem vitam cohonestant, superet difficultates, easque gravissimas, identidem et secundum varias personarum circumstantias plus minusve frequenter occurrentes.

Haec est infirmitas liberi arbitrii post grande illud Adae peccatum, quo naturae nostrae incolumitatem perdidimus, derivando inde ac trahendo multiplicem corporis animique corruptionem, ignorantiam et difficultatem, illicitas cupiditates, vanos timores, noxios amores, et non minorem moralium miseriarum numerum quam physicarum. Ex quo enim haec mala in communem naturam irruerunt, nemo in se unde repararetur invenire potuit, et satis superque testis nobis experientia est, quod etsi forte fuerunt qui naturali ratione conati sunt vitiis reluctari ne turpiter servirent voluptati, praesentem tantum vitam steriliter ornaverunt, ad veras autem virtutes, aeternaeque beatitudinis inquisitionem non profecerunt. Hinc etiam apparet quomodo haec voluntas infirma, instabilis, in cupiditatibus caeca, curis anxia, suspicionibus inquieta, gloriae quam virtutum avidior, famae quam conscientiae diligentior, nihil in suis viribus habeat praeter lapsus pronitatem, et medias inter vanitates et insanias falsas, vagam in hoc mundo, fluctuantem, incertamque viam. Apparet quoque, quomodo, haec eadem voluntas nequeat e sua recurvitate erigi, ut in iis quae sursum sunt, suum sicut oportet figat affectum, nisi desuper intrinsecus moveatur, potenter sustollatur, et continuo sublevetur supra tenebrosam abyssum ad quam proprio velut pondere deprimitur

Itaque ad moralem illam possibilitatem de qua nunc sermo, requiritur auxilium sublevans liberum arbitrium. Porro, si solam naturam rei absolute consideres, certum et evidens est auxilium non requiri ordinis supernaturalis. « Non esse necessaria interna auxilia proprie supernaturalia « in sua entitate, ait Suarez l. i de grat. c. 27, sed sufficere « motiones ordinis naturalis.... Quia hic effectus non requirit « principia supernaturalia quae per se ac physice efficiant

« actus necesarios ad servandam legem naturae, sed solum requirit ut moraliter moveant, et ut mentem illuminent, ac suavem reddant operationem virtutis. Haec autem omnia pei dictas motiones fieri possunt ». Verumtamen, ut idem addit Suarez, n. 12 : « In hoc puncto distinguendum est, aliud esse loqui ex natura rei, aliud ex lege Dei. Natura spectanda est iuxta qualitatem et conditionem propriam illius effectus, et internam deordinationem hominis lapsi, et improprietatem ac insufficientiam quam ex se habet ad perficiendum suis viribus talem effectum: nam illud adiutorium infimi ordinis quod fuerit sufficiens ad supplendam illam imbecillitatem liberi arbitrii, dicetur ex natura rei sufficiens. Deus autem sua voluntate potuit statuere non facere illum effectum per tale auxilium, quod infimum vocare possumus, sed per aliud perfectius ».

Videndum igitur, quodnam illud auxilium sit, quod in regula fidei nobis proponitur tamquam *de jacto* a Deo nobis praeparatum et collatum, ad posse non peccare non violando legem. Nam plures theologi introduxerunt distinctionem inter gratiam entitative supernaturalem quae elevat ad operandum sicut expedit ad salutem vitae aeternae, et aliquam aliam gratiam intrinsece naturalem quae solum sanat naturae vulnus. Ponunt proinde quaestionem : « Utrum ex positiva Dei lege auxilium *entitative supernaturalis* semper et omnibus sit necessarium ad effectum de quo agitur, ac perinde semper detur ; an e contra, ad id sufficiat auxilium *supernaturale quoad modum*, ac proinde hoc quandoque detur ». Et respondent : « Nihil prohibet quominus gratia ad hoc necessaria, dicatur sanans et roborans, non elevans naturam, ac proinde sit supernaturalis quoad modum, non quoad substantiam » (1).

In quo quidem per prius observandum quod distinctio

(1) MAZZELLA, *De Grat.*, n. 283 seq. — Sed hic nota bene quod distinctio illa *quoad modum*, et *quoad substantiam*, longe alium sensum

ista videtur non habere radicem, sive in Scripturis, sive in aliis fidei regulis, sed fuisse introducta consequenter ad supra memoratam opinionem de formali obiecto actuum supernaturalium. Cum enim in principiis huius opinionis non possit esse ante hunc actus vere supernaturalis, cogebantur dicere aut nullam dari gratiam priusquam tunc sit actu suscepta, aut certe gratiam hanc non esse supernaturalis ordinis, sed inferioris seu intimi, ut loquitur Suarez ubi supra. Quare, remota semel opinione illa, subtrahitur quoque omne fundamentum.

At non satis, quia non solum non fundatur in regulis iidei eiusmodi duplicatio auxiliorum gratiae pro actuali oeconomia providentiae, verum etiam ab eisdem videtur positive excludi. Et sane, nullam aliam gratiam nobis commendant Scripturae, Patres, et Concilia, etiam in ordine ad quamcumque observantiam legis naturalis, nisi *gratiam Dei per I. C. D. N.* (Rom. VII-25). Statim ergo quaeritur utrum ad eam revocari possit gratia illa ad actus entitative naturales data, quam vocant supernaturalem quoad modum. Dico autem non videri posse revocari. Etenim, *gratia Dei per I. C. D. N.* est certe gratia redemptoris sive salvatoris, et gratia salvatoris est sine dubio gratia conducens ad salutem, et gratia conducens ad salutem non est nisi gratia supernaturalis: quae nimirum, si de actuali gratia sermo sit, (nam de habituali ne quaestio quidem esse potest), vel secum affert intrinsecam elevationem potentiae ubi illa deest, vel eam supponit ubi est,

habet apud auctores illos ac apud veteres theologos qui in actibus supernaturalibus viae distinguunt substantiam actus et modum supernaturalitatis. De quo vide prolegomenon de virtutibus, cap. 3, § i, n. 4. Gratia igitur supernaturalis quoad substantiam nunc significat gratiam quae est ad actus intrinsece supernaturales. Supernaturalis vero quoad modum illa est, quae daretur ad actus entitative naturales, cui tamen aliqua accederet denominatio supernaturalitatis ex ordinatione Dei, qui eo fine illam largiretur, ut homo non ponendo obicem per violationem legis naturalis, receptioni gratiae entitative supernaturalis, non positive quidem, adhuc tamen negative, ut aiunt, ad eam se disponeretur.

quemadmodum in quaestione sequenti declarabitur. Non quod oporteat ut quidquid quocumque modo conducit salutem sit in se supernaturale. Facile enim diceres quod conducit ad salutem ex. gr. bona educatio, conducit exterior praedicatio, conducunt circumstantiae et eventus humani sub dispositione providentiae, conducere etiam possunt bona temporalia, et quaecumque demum in nomine Christi, i. e. Salvatoris, legitime petimus a Patre. Verumtamen considerandum est, nihil horum conducere ratione sui, sed solum ratione gratiae interioris adiunctae: quae si et ipsa naturalis ordinis esse supponatur, iam nihil relinquitur quo aliquid vel directe vel indirecte, vel proxime vel remote, in salutis finem conductivum esse possit.

Et confirmatur, quia gratia actualis tota est in ordine ad actus. Si ergo gratia illa quam dicunt supernaturalem quoad modum, esset quaedam *gratia. Dei fieri I. C. D. N.*, consequens foret quod in ordine salutis invenirentur illi actus entitative naturales ad quos datur. Sed hoc, quaeso, quis feret? Nam si dicas eiusmodi naturales actus, positive quidem ad salutem non conducere, sed tamen adhuc negative, statim peto quid sibi velit illud *negative*. Unum enim de duobus. Vel negatio quae in positione boni actus naturalis involvitur, puta negatio novi peccati contra legem divinam commissi, aliquid confert ad obtentionem medii positivi, i. e. gratiae quoad substantiam supernaturalis, vel nihil. Si nihil, ergo negative conducere idem erit ac non conducere, et redit argumentum de eo quod gratia quae nihil facit ad salutem, non potest esse gratia Salvatoris. Si autem aliquid, ergo bonus actus naturalis, ratione saltem negationis quam involvit, initiative se habebit in via vitae aeternae. Quod quomodo secundum fidem dici possit, non satis apparet.

Non ergo admittenda videtur distinctio recentius introducta in divinis auxiliis, sed dicendum quod nulla alia gratia nunc datur praeter eam quae salutarium actuum principium est; de qua etiam sola, praesens doctrina est. Sed iam superest ut ad rationes quae ipsi dogmati adversari viderentur, breviter respondeamus.

Obiicitur primo : *Observantia legis, vel est in potestate liberi arbitrii sibi relictis, vel non est. Si est, ergo simpliciter possibilis. Si non est, ergo transgressio non erit imputabilis, nec formale peccatum. Ergo falso asseritur necessitas gratiae ad legis observantiam, quantum requiritur ad hoc ut peccatum, utique formale, non admittatur.*

Respondeo quod cum de observantia legis agitur, potest esse sermo, vel de observantia in complexu et cumulative, vel de observantia in singulis actibus et pro singulis instantibus distributive. Si primo modo, dico quod observantia illa est in physica potestate liberi arbitrii, non autem in potestate morali. Sed nego consequentiam, vel potius suppositum quoad inimputabilitatem, quia semper imputabilitas est de singulis seorsum actibus in particulari, non autem de observantia in cumulo, cum nunquam cuinulus cumulative aut servandus occurrat, aut possit occurrere. Si secundo modo, dico quod observantia legis est penes liberum arbitrium, tam physice quam moraliter, quatenus moralis impotentia de qua nunc sermo, non cadit super aliquem actum determinate signatum, sed indeterminate super aliquos de collectione per tempus diuturnum. Possibile enim est singulis instantibus, mandatum quod hic et nunc urget observare, quin tamen consequens sit posse hominem, si nec praeceptum ei sapit, nec finis praecepti, diu in observantia persistere. Unde Hieronymus 1. 3 c. Pelag. n. 12 : « In nostra esse positum potestate vel peccare vel non peccare, et vel ad bonum vel ad malum extendere manum, sed hoc pro modo et conditione fragilitatis humanae.... Nec quia ad breve possum, coges me ut possim iugiter » (x).

(i) Rationem explicativam huius distinctionis inter possibilitatem vitandi *singula* peccata (quae conceditur), et possibilitatem vitandi *omnia* (quae negatur), expositam invenies infra in thes.

Stant ergo haec duo simul : et quod totius legis observantia sit libero arbitrio sibi relicto per diuturnum tempus moraliter impossibilis, et quod nihilominus singula quaeque legis violatio, non materiale tantum, sed et formale peccatum constitueret, in eis profecto qui plena legis scientia instructi supponuntur, et de quibus solis, ut supra notatum est, praesens currit disputatio.

At dices secundo : *Deus impossibilia non iubet, et non solum ea quae sunt impossibilia singillatim et in individuo, prout in hoc vel illo signato instanti exsequenda occurrunt, sed neque iubet, utique sub gravi et sub poena damnationis, ea quae sunt impossibilia impossibilitate respiciente ipsam seriem operum secundum temporis successionem ponendorum. Nimis enim durum, imo et tyrannicum exactorem se praeberet, si eiusmodi onus importabile suae creaturae imponeret; et quisquis vel parum de Dei bonitate sentit, a cogitando talia penitus abhorret. Ergo, si iubet sub gravi observantiam legis, haec ipsa observantia omnibus modis, tam physice quam moraliter, tam distributive quam collective, possibilis dicenda est.*

Respondeo concedendo antecedens, et distinguendo consequens. Ergo possibilis dicenda est cum divino adiutorio

Sine eo, *neg.* Unde S. Thomas, a. 4 ad 2^{um} : « Dicendum « quod illud quod possumus cum divino auxilio non est « nobis omnino impossibile secundum illud Philosophi:

Quod per amicos possumus,, aliququaliter per nos possumus ». Porro, hoc auxilium omnibus oblatum ad posse etiam moraliter vitare formale peccatum, dicitur vel proxime vel remote sufficiens. Proxime quidem, si immediate valeat ad subveniendum impotentiae. Remote vero, si ad hoc tantum immediate valeat, ut possit homo sese convertere ad Deum adiutorem suum, iuxta illud Augustini l. de nat. et grat. c. 43 : « Non igitur Deus impossibilia iubet, sed iubendo

ubi ratio impotentiae liberi arbitrii profundius attingetur, et iterum in thes. 5, ubi de peccatis venialibus.

« admonet, et facere quod possis, et petere quod non possis ». Quo fit ut plurimi revera in impotentia remaneant, nolentes levare oculos suos in montes unde veniet auxilium sibi.

Caeterum, minime sequitur : si Deus iubet observantiam legis, et sibi debet *ratione iussionis suae*, ut auxilium quo iussa impleri possint non deneget : minime (inquam) sequitur, auxilium illud esse homini debitum secundum quod est ipsi homini beneficium, iuvans eum et relevans ac reinducens in finem beatitudinis. Sed rursus bene stant haec duo simul: et quod Deus in sensu composito impositae legis, hominem lapsum sine auxilio aliquo relinquere nequeat, et quod nihilominus illudmet auxilium omnino gratuitum dicendum sit *in ratione beneficii*, seu medii quo ad praeclarum iustitiae bonum, et consequentis felicitatis vitae futurae, homo restauratur. At forte nondum quiescit animus. Nam :

Id quod etiam mere moraliter requiritur ad servandam legem, saltem naturalem, non est sub quacumque ratione aliquid gratuitum, sed debitum. Illud enim nunc debitum dicitur, sine quo nequit Deus, salvo ordine suae sapientiae condere creaturam : cuiusmodi sane est donum necessarium ad finem beatitudinis in quem homo naturaliter ordinatur. Ergo, vel non vere dicitur divinum adiutorium requiri ad posse servare legem, vel certe inter gratiae adiutoria nequaquam erit computandum,

Respondeo: *Dist. antec.* Debitum est illud quo possit observari lex saltem mere naturalis, loquendo de adiutorio quod nec limitem simplicis necessitatis nec ordinem finis pure naturalis transcenderet, et ex consequenti, de eo naturae statu cui congrueret huiusmodi adiutorii genus, i. e. de statu naturae purae, *conc. antec.* Loquendo de adiutorio transcendente quo vel auferretur omnis etiam arduitas ab observantia legis, vel elevaretur natura ad supematuralem modum observandi legem, *subdist. antec.* Tale adiutorium debitum aut est aut esse potest, secundum quod transcendens et eminens supra illud de quo prius, *neg.*

Praecise in quantum huius auxilii locum tenens, *iterum subdist.* Si sermo sit de statu naturae innocentis, *conc.* vel *trans.* Si de statu naturae lapsae, *neg.* Unde absolute negatur consequens, et statim additur explicatio.

Certe negari non potest quin divina sapientia sibi debeat ut naturam non instituat destitutam mediis necessariis ad eius finem. Naturalis autem finis hominis est beatitudo futurae vitae in contemplatione Dei per speculum creaturarum, et ad hunc finem consequendum, legis naturalis observantia, et quidquid ad illam requiritur, medium est necessarium. Cum ergo ex solis intrinsicis naturae suae viribus homo non sit in potentia satis expedita, remaneret supplendus defectus per adiutorium Dei, praeparatum saltem omni facienti quod in se est. Et recte quidem adiutorium eiusmodi debitum diceretur, utpote non transcendens, neque ordinem nativae conditionis humanae, neque etiam limitem simplicis necessitatis.

At non tanta parcimonia erga hominem usus fuerat Deus, sed munificentissimus naturae conditor exornaverat eam, non modo supernaturalibus gratiae donis quibus ad ordinem divinum elevabatur, verum etiam praeternaturali integritatis dono, quo ad omne bonum summa facilitate, absque ulla reluctantia agendum instruebatur. Et si tale adiutorium debitum dicere velis, praecise in quantum fuit loco alterius quod purae naturae conditio exegisset, facile tibi permittetur. Simpliciter tamen loquendo, gratuitum erat, et per peccatum fuit amissum. Et si per peccatum fuit amissum, non amplius per Deum stat, quod humana natura ad bonum etiam connaturale impar nunc inveniatur. Proinde, si quid iam adiutorii conceditur in supplementum eius quod liberaliter semel naturae concessum, culpabiliter ab ea in suo capite perditum est, nullo sensu nullaque ratione *ipsi naturae debitum* dixeris unquam. Sed nec etiam *debitum personae*, quia personae ut sic nihil deberi potest, nisi ut merces pro opere meritorio, quod in praesenti locum non habet omnino. Tum quia omne meritum apud Deum

praesupponit statum amicitiae cum Deo, ut in sequentibus videbitur, et status amicitiae in homine lapso non solum non praesupponitur, sed et positive excluditur. Tum quia impossibile est ut a persona ex solis naturalibus operante, ponatur opus quoinodolibet proportionatum cum divinis illis adiutoriis quae congruunt conditioni praesentis oeconomiae, quaeque supernaturalia sunt, et ad supernaturalem finem ordinata. Sive ergo naturam, sive personas respicias, de pura misericordia descendunt auxilia quibus moraliter possibilis[^] nunc efficitur observantia legis, ac per hoc, omnibus modis *gratia Dei* vere nominantur et sunt.

Et de morali quidem necessitate gratiae hactenus satis. Iam succedit quaestio de ejus necessitate physica. Ad cuius elucidationem sit sequens propositio.

THESIS III.

(Ar t . 5-7).

Non iam per accidens tantum, et ratione alicuius contingentis circumstantiae, sed per se et ratione sui est absolute et simpliciter necessaria homini gratia quantum ad tria: Quantum ad opera vitae aeternae meritoria; quantum ad omnes actus salutes statum merendi antecedentes ac praeparantes, ipso primo initio fidei 'comprehenso'; denique, quantum ad resurrectionem a peccato.

§ I-

De necessitate interioris gratiae ad opus meritorium vitae aeternae intelligitur in primis illud apostoli, Rom. VI-23 : *Gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu D. N.* Nam cum Scriptura alias nos edoceat vitam aeternam mercedem esse bonorum operum, eatenus tantum gratia vocari potuit universaliter et absolute, quatenus ipsa opera, quorum respectu merces dicitur et est, opera sunt gratiae. Et ideo apostolus opponens hoc loco fructum peccati ad fructum

operum iustitiae, non dixit sicut parallelismus videbatur exigere : Stipendia peccati mors, stipendia autem iustitiae vita aeterna. Sed dicere maluit : gratia autem Dei vita aeterna, ut scilicet inculcaret solam gratiam esse, ex qua tale stipendium valemus emereri. « Verumtamen, inquit « Augustinus, de corrept. et grat. n. 41, quia et ipsa vita « aeterna, quam certum est bonis operibus debitam reddi, a « tanto apostolo gratia Dei dicitur, cum gratia non operibus « reddatur, sed gratis detur : sine ulla dubitatione confiten- « dum est, ideo gratiam vitam aeternam vocari, quia his « meritis redditur quae gratia contulit homini. Recte quippe « ipsa intelligitur quae in evangelio legitur, Ioan. I-16 : « *gratia pro gratia*, i. e. pro his meritis quae contulit gratia».

Praeterea, opera meritoria non procedunt nisi ex fonte saliente in vitam aeternam, et fons ille non est nisi mystica aqua, quam solus ministrat Christus, iuxta illud Ioan. **IV-** : *Et aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* — Adhuc, meritum vitae aeternae non est nisi consequenter ad filiorum adoptionem per quam solam sumus haeredes Dei, cohaeredes autem Christi. Porro, ipsa filiatio divina est gratia de qua, Rom. V-2 : *Per quem (D. N. I. C.) habemus accessum per fidem in gratiam istam in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* — Item, opera meritoria illa sunt quae non vacuos nec sine fructu nos constituent, pro quanto nobis ministrant introitum in aeternum regnum D. N. et salvatoris I. C., ut dicitur 2 Petr. I, 8-11. Sed opera eiusmodi ibidem aperte proponuntur tamquam opera eorum qui effecti sunt consortes naturae divinae, quique per Christum maxima et pretiosa promissa acceperunt ab eo qui vocavit nos propria gloria et virtute. — Rursus sunt opera illa bona in quibus sumus creati in Christo Iesu, ut in illis ambulemus (Eph. II-10) ; i. e. opera novae creaturae quae est secundum gratiam, iuxta illud 2 Cor. V-17 : *Si qua ergo in Christo nova creatura*, et iterum, Gal. V-15 : *In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed 'nova creatura.* Nova, inquam,

creatura, καὶνὴ κτίσις, per oppositionem ad creaturam seu hominem veterem qui post Adae praevaricationem vi suae originis, omnibus supernaturalibus gratiae donis remanserat spoliatus.

Caeterum ratio intrinseca est evidens, supposita supernaturalitate vitae aeternae, seu visionis Dei intuitivae, sufficienter iam declarata in tractatu de Deo, Q. 12. « Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. « Nullus autem actus excedit proportionem principii activi... « Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, et ideo homo per sua naturalia non potest « producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus.. Et ideo sine gratia « homo non potest mereri vitam aeternam ». Id quidem in aperto. Et facile etiam constat impossibilitatem de qua nunc sermo, non iam attendi in ordine impossibilitatis moralis tantum, sed physicae ; i. e. non ratione alicuius vitii naturae cui remedium adhiberi oporteat, sed ratione intrinsecae conditionis naturae creatae, in quantum creata natura est. Si enim unio cum divina essentia tamquam cum forma intelligibili, supra proprium omnis naturae creatae ordinem esse noscitur, absolute impossibile est ut ex propriis cuiuscumque creaturae principiis fluant ea ex quibus quovis modo ad eam unionem, connexamque operationem ordinetur. Quare, per respectum ad finem vitae aeternae, necessitatem supernaturalis gratiae agnoscunt Patres, etiam in angelis : « Eos, inquit Augustinus, l. 12 de civ. c. 9, cum " bona voluntate, i. e. cum amore casto (Deus) creavit, simul « iis et condens naturam et largiens gratiam... Confitendum « est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos « homines pertinere, verum etiam de sanctis angelis posse « dici quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum Sanctum qui datus est eis». Eandem quoque necessitatem agnoscunt in homine, quantumvis dono integritatis praedito : « In statu naturae integrae, ait S. Thomas a. 2 in corp quantum ad sufficientiam operativae virtutis, po-

« terat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae
 « naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acqui-
 sitae, non autem bonum superexcedens, quale est bo-
 « num virtutis infusae... Sic igitur, virtute gratuita superad-
 adita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae
 « quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum
 « bonum supernaturale. Sed in statu naturae corruptae
 « quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bo-
 « num supernaturalis virtutis operetur, quod est merito-
 « rium ». Denique definiunt, nihil absolute, sive multum
 sive parum, sive magnum sive minimum, sine gratiae adiu-
 torio agere nos posse sicut oportet, sicut expedit ad finem
 vitae aeternae. Quod quidem verum esse omnino non posset,
 si in ordine ad vitam aeternam sola occurreret moralis impo-
 tentia ex infirmitate seu vitio naturae orta : quandoquidem
 nullum est excogitabile naturae vitium absolute perimens
 bonum eius, aut ex toto ligans physicam potentiam quae
 in ea esse supponeretur.

Et argumenta quidem breviter hic indicata non pro
 solis operibus meritoriis vitae aeternae valent, verum etiam
 pro omni opere quod quocumque modo et quovis titulo vere
 salutare et dicitur et est. Applicantur ergo iis quoque actibus
 qui statum merendi antecedunt et praeparant, a primo
 exordio conversionis ad Deum. Et ideo, non oporteret specia-
 lem de illis instituere quaestionem, nisi ad hoc induceret
 celebris error Semipelagianorum : qui etsi negotium salutis
 a Dei gratia pendere non simpliciter diffitebantur, fidei tamen
 initium et prima bonae voluntatis exordia soli censebant
 esse tribuenda libero arbitrio.

§ 2.

Supponitur pro nunc id quod infra (Q. 114) demonstra-
 bitur, statum merendi non incipere nisi cum gratia habituali.
 Unde S. Thomas duplicem distinguens praeparationem vo-
 luntatis ad bonum, dicit, «Una est, qua praeparatur ad

«bene operandum et ad Deo fruendum, et talis praeparatio
 «voluntatis non potest fieri sine habitualis gratiae dono,
 « quod sit principium operis meritorii ». Igitur actus salutes
 statum merendi antecedentes pertinent ad aliam praeparationem,
 de qua subdit Angelicus : « Alio modo potest intelligi
 « praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum
 « gratiae habitualis donum. Ad hoc autem.... non oportet
 « praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima,
 quia sic procederetur in infinitum, sed oportet praesup-
 « poni aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam
 « moventis, sive inspirantis bonum propositum ». Et haec
 est praeparatio quae olim cum Semipelagianis in quaestionem
 venit. Volebant enim isti, liberum arbitrium praevenire
 gratiam, i. e. inchoare ex sese salutem ad Deum conver-
 sionem, quam deinde continuaret, perficeret, atque consum-
 maret gratuitum adiutorium Dei. Concedebant itaque, donum
 Dei esse incrementum fidei. Initium vero fidei quo in Christum
 primitus creditur, ab homine ipso esse asserebant, nec esse
 donum Dei, sed hoc exigere Deum, ut cum id praecesserit,
 caetera tamquam hoc merito consequantur, quae Dei dona
 sunt (x). Et hoc pacto existimabant facilius atque intelli-
 bilius gratiam cum libero arbitrio posse conciliari.

At contra hunc errorem aperta est auctoritas Scrip-
 turae docentis, nihil nos habere in ordine ad salutem, quod
 non a Deo acceperimus, totumque salutis nostrae negotium
 a libera Dei miseratione dependere. Videlicet, tam quoad
 initium, quam quoad progressum et consummationem, quo-
 cumque tandem modo initium et progressus et consummatio
 considerentur : sive secundum durationem, ut in omnibus
 actionibus quae habent successionem partium, et tempore
 mensurantur : sive secundum imperfectum et perfectum,
 ut cum quis prius imperfecte ac remisse vult aliquod bonum,
 et paulatim proficit ut tandem illud velit perfecte et effica-
 citer ; sive demum secundum quod bonum opus dicitur

(i) Ita Augustinus, de praedest. SS. c. 31.

habere initium cogitatione, progressum in voluntate, et consummationem in opere. Nam secundum hos omnes modos fide tenendum est, initium boni operis prout condistinctum ab eiusdem progressu et fine, esse a gratia Dei, ut bene dicit Estius in 11, D. 26, § 23.

Quod probatur primo generalibus argumentis a Scriptura, ut : *Quid habes quod non accepisti ? ergo nec initium boni operis. Sine me nihil potestis jacere, ergo nec incipere bonum opus.* Nam propositio haec, ut sonat, universaliter est accipienda, et proportionaliter distribuenda. Quemadmodum enim nihil naturae sine Deo principio naturali, ita nihil gratiae sine eo ut principio gratiae facere possumus. – Idem adhuc probatur generali ratione desumpta ex obsecrationibus quae more ab apostolis tradito, in tota Ecclesia uniformiter fiunt. Si enim fideles Deum orant pro infidelibus et peccatoribus, ut eis inspiret initium fidei ac bonae voluntatis, si Deo gratias agunt tam pro se quam pro aliis, quod in ipsis bonum opus inchoaverit, si denique Deum in omni ordine agnoscunt primam et universalem causam efficientem omnium rerum, idque sine discrimine initii, vel medii, vel finis : certissima demonstratio est, ipsa quoque bonae voluntatis exordia esse ad gratiam referenda, atque Deo tribuenda. Et haec ratio est quam expresse proponit Caelestinus Papa in epistola ad episcopos Galliae, c. n.

Sed his generalibus argumentis accedit specialis probatio ex iis Scripturae testimoniis in quibus boni operis initium diserte ab eius progressu et consummatione contradistinguatur. Ut Philipp. 1-6 : *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi lesu* : Et ibid. 13 : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Et 2 Cor. III-5 : *Non quod sufficientes sintus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* – Et Ierem. XXXI-18 : *Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus. Postquam enim convertisti me, egi poenitentiam.* Et Act. XVI-14 : *Cuius Dominus aperuit cor intendere his quae dicebantur a Paulo.* Haec omnia clare docent,

initium fidei, conversionis, bonae voluntatis ac boni operis, ipsamque primam cogitationem esse a Deo, liberum hominis arbitrium per suam gratiam praeveniente.

Quod autem ad traditionem spectat, firmiter tene eamdem constanter gratiae Dei praedicationem in Ecclesia fuisse, idque ab ipsis initiis, et ante omne exordium controversiae pelagianae vel semipelagianae, tametsi modi dicendi non essent tunc ita determinati sicut postea fuerunt in controversiae processu. Ideo Augustinus, 1. 4 contr. 2 epist. Pelagian. n. 20 fidenter aiebat : « Ad curam nostram existimo pertinere, non solum Scripturas sanctas canonicas adversus eos testes adhibere...., verum etiam de sanctorum litteris, qui eas ante nos fama celeberrima et ingenti gloria tractaverunt, aliqua documenta proferre...., ut admoneantur qui putant istos (pelagianos) aliquid dicere, quemadmodum de his rebus ante nova istorum vaniloquia, catholici antistites eloquia divina secuti sint ; et sciat a nobis rectam et antiquitus fundatam catholicam fidem, adversus recentem pelagianorum haereticorum praesumptionem pemicemque defendi » :

Sane, ipsa aetate apostolica, Clemens Romanus, ep. i ad Corinth. c. 32, scribit : « Ii (patriarchae) gloriam et amplitudinem consecuti sunt, non per seipsos aut iustas actiones quas fecerunt, sed per voluntatem eius (Dei). Et nos igitur ex voluntate eius in Christo Iesu vocati, non per nosmetipsos iustificamur, neque per sapientiam nostram, aut intelligentiam, aut pietatem, aut opera quae in cordis sanctitate operati sumus, sed per fidem per quam omnipotens Deus ab initio omnes iustificavit ». Nostra igitur iustitia non ex operibus, sed ex fide est ; et iustitia ex fide non obtinetur nisi per gratuitam vocationem in Christo Iesu : quae quidem vocationis gratia totius salutis initium esse asseritur.

Saeculo II, Iustinus in 1 Apolog. n. 10 ait : « Quemadmodum ab initio non existentes creavit, eodem modo « futurum credimus ut qui elegerint quae ipsi placent, ob

«hanc eligendi rationem, immortalitate et Dei convictu et
 «consuetudine dignentur. Nam, ut a principio fieremus in
 «nobis situm non erat ; ut autem ea sequamur quae ipsi
 «placent, adhibitis ad eligendum rationalibus facultatibus
 «quas ab eo accepimus, id ipse nobis persuadet, et ad fidem
 «nos adducit ». Et in Tryph. η. 116 : « Sed ut vobis ratio-
 «nem reddam de revelatione I. C. sancti, repeto sermo-
 «nem, ac dico eam quoque revelationem in nobis factam
 «esse, qui in Christum summum sacerdotem, hunc cruci-
 «fixum credimus : qui cum in stupris ac omni prorsus sor-
 «tida actione versaremur, per gratiam a nostro Iesu se-
 «tundum voluntatem ipsius Patris concessam, sordida omnia
 «quibus induti eramus mala exuimus : quibus diabolus
 «instat semper adversans et omnes ad se trahere volens,
 «sed virtus Dei nobis per I. C. missa increpat eum, et a nobis
 «discedit ». Ubi vocatio ad fidem, iustificatio, et ipsa per-
 severantia in bono, operationi gratiae tribuitur : et quidem
 ad exclusionem meriti operum praecedentium, uti ostendit,
 tum comparatio quae fit cum creatione, tum expressa mentio
 omnis sordidae actionis, quae utique ad vocationem gratiae
 se habebat ut demeritum etiam positivum.

Saeculo III, Cyprianus scribit, epist. 4 ad Donatum :
 « In proprias laudes odiosa iactatio est, quamvis non ia-
 «ctatum possit esse, sed gratum, quidquid non virtuti
 «hominis adseribitur, sed de Dei munere praedicatur ; ut
 «iam non peccare esse coeperit fidei, quod ante peccatum
 «est, fuerit erroris humani. Dei est, inquam, Dei est omne
 «quod possumus. Inde vivimus, inde pollemus, inde sumpto
 «et concepto vigore, hic adhuc positi futurorum indicia
 «praenoscimus». Sed et de integro legenda epistola illa,
 quae in aliquibus codicibus inscribitur de gratia Dei. In
 qua nimirum Cyprianus semetipsum adducit : quod cum
 adhuc in tenebris et nocte caeca iaceret, fieri non posse
 credebat ut quis renasci denuo posset, et corporis licet ma-
 nente compage, animo ac mente mutaretur. Sed proprio
 edoctus experimento, Christi gratiam qua fuerat praeventus,

eo libentius praedicare coepit, quo pertinacius eam prius reiecerat. Evolvendus quoque liber de Oratione Dominica, de quo Augustinus ubi supra, plura promit testimonia.

Saeculo IV, adsertores adsunt inter alios Athanasius in Ps. n8, ad illa verba : *Adiuva me, et salvus ero* ; Basilii in Ps. 29, super illud, *In voluntate tua praestitisti decori meo virtutem*; Nazianzenus, Or. 37, n. 13, super dictum Apostoli : *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*. Ipse quoque Chrysostomus, Horn. 12 in 1 Cor. n. 2, ita loquitur ut ipsum crederes audire Augustinum': «Non enim, inquit, haec tua recte facta sunt, sed ex Dei gratia proveniunt. Si fidem dixeris, ex vocatione illa venit. Si remissionem peccatorum, si charismata, si doctrinae verbum, si virtutes: omnia inde accepisti. Quid ergo habes, quaeso te, quod non acceperis, sed ex te ipso recte acquisieris? » Nihil dicere possis ».

Quae omnia satis superque ostendunt, doctrinam de gratiae necessitate, etiam ad primum bonae actionis initium, non fuisse ab Augustino inventam, sed universim in Ecclesia inde ab initio traditam, licet instantius, expressius, et elimatius, per eiusdem sancti doctoris operam contra novam exorientem pelagianorum et semipelagianorum haeresim exstiterit proposita.

At contra praedicta, tum ex divinis litteris, tum ex vetustiorum Patrum doctrina, tum ex adagiis in theologia receptis plura obiiciuntur.

Et primo occurrit illud Rom. VIII-18 : *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio*. Ubi videtur sic distingui inter velle et perficere, ut velle bonum possit homo ex seipso, perficere vero, nonnisi ex gratia Dei, ut dicebant semipelagiani. – Sed locus ille non est ad rem. Agit enim apostolus de observantia legis quoad substantiam, et non praecise quoad modum, sicut expedit ad vitae aeternae

finem. Intendit scilicet ostendere Uberum arbitrium post Adae praevaricationem ita fractum et attenuatum, ut nequeat non servire legi peccati, etsi non desint velleitates et aspirationes ad bonum quas corruptio naturae utique non abstulit. De ea autem voluntate qua initietur opus salutis, nulla in eo loco mentio est.

Occurrunt deinde alia Scripturae loca, velut illud Zach. I-4 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, quasi prius esset hominem sese convertere ad Deum, quam Deum per gratiam suam se convertere ad hominem. Aut illud Isai. XXX-18 : *Expectat Dominus ut misereatur vestri*, quasi, iterum, hominis esset incipere, ut postea illius misereatur Deus. – Sed dicendum quod ipsa ad Deum conversio de qua hic sermo, non est nisi per gratiae praevenientis auxilium, iuxta illud Thren. V-21 : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*. Quam deinde sequitur conversio qua Deus, largiendo habitualement iustificationis gratiam, se convertit ad hominem. Expectare autem eatenus Deus dicitur, quatenus aliquid prius exigit, quod etsi donum gratiae eius sit, est etiam liberi nostri arbitrii. Quare, a primo ad ultimum, nihil aliud per obiecta testimonia edocemur, nisi id quod habet Tridentinum, Sess. 6, cap. 5 : « Ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum lesu »
« praeveniente gratia sumendum esse, hoc est ab eius vo- »
« catione qua, nullis eorum existentibus meritis, vocantur : »
« ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem »
« et adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum »
« iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et coo- »
« perando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis »
« per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil »
« omnino agat...., neque tamen, sine gratia Dei movere se »
« ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde »
« in sacris litteris cum dicitur: « *Convertimini ad me, et ego »*
« *convertar ad vos*, libertatis nostrae admonemur. Cum respon- »
« demus : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*, Dei nos »
« gratia praeveniri confitemur ». In summa, duplex est con-

versio qua Deus se ad hominem convertit, Una, per largitionem gratiae excitantis liberum arbitrium ut se ad iustificationis gratiam disponat. Altera, per donum ipsius iustihcantis gratiae, consequens cooperationem liberi arbitrii. Cooperatio igitur liberi arbitrii quae est conversio hominis ad Deum, quodammodo sequitur conversionem Dei ad hominem, et quodammodo antecedit. Sequitur priorem, antecedit posteriorem. Uno modo est effectus gratiae praevenientis (*converte nos, et convertemur*). Alio modo est dispositio ad gratiam santificantem (*convertimi ad me, et ego convertar ad vos*). Denique, cum in potestate hominis sit consentire vel non consentire Deo vocanti, pulsanti et sollicitanti, ideo dicitur Deus *expectare donec misereatur*, illa nimirum miseratione qua nos iterum recipit in filios.

Sed iam, qui volunt doctrinam de gratiae praevenientis necessitate fuisse revera ab Augustino noviter in Ecclesia invectam, iis nitentur vetustiorum Patrum, praesertim graecorum, testimoniis, in quibus eadem passim formulae occurrunt, quae in semipelagianis reprehendebantur. – Certe Cyrillus Hieros. catech. i, n. 3, ait : « Dominus delectum
faciens animarum, voluntates inquit, et si quis hypocri-
« sim abditam gerat, hunc veluti ad veram militiam ineptum
« reiicit ; si vero dignum deprehenderit, huic promptissime
« confert gratiam. Non dat sancta canibus, sed ubi probam
v conscientiam videt, illic salutare et admirabile sigillum
"Confert)). – Et Basilius, epist. 194 ad Festum et Magnum:
« Probe enim scitis.... Dei auxilium in vestris situm esse
t voluntatibus : quibus ad id quod decet directis, Deus
i adiutor vocatus aderit et invocatus ». – Et Chrysostomus,
Hom. 2 in ep. ad Rom. n. 6: « Neque enim ex sudore et la-
« bore illam perficis (iustitiam Dei), sed ex superno dono
« accipis, hoc unum ex teipso afferens, quod credas ». Et
rursus, Hom. 42 in Genes, n. 1 : « Forte dicent aliqui : Vir
« ille (Abraham) multam a Deo consecutus est gratiam, et
« omnium Dominus singularem habuit eius curam. Etiam
« id ego fateor ; verum nisi primus et ipse quod suum erat

«fecisset, non tan*a a Domino obtinuisset. Etenim qui scit
 « arcana nostrae mentis, cum viderit sanam mentem nostram,
 « et nos conari et eniti ad virtutis certamina, statim nutu
 «et subsidio suo nos adiuvat, infirmam naturam nostram
 « roborans, uberesque retributiones suppeditans ». Et ge-
 mina habent Nazianzenus Orat. 37, n. 13, Nyssenus de
 beatitud. Orat. 5, alique. – Quin et inter Latinos occurret
 tibi Hilarius in Ps. 118 dicens, *ex nobis initium esse ; ut
 Deus ■perficiat, incipiendi a nobis initium esse*. Et Cyprianus,
 exhort, ad martyres, *unumquemque secundum fidei suae merita
 accipere de Dei ope*. Et Ambrosius, 1. 2 de Abraham, n. 74,
*tales nos praebere oportere bonis studiis et prompta fide, ut
 Deus nostri miseratur et vocet nos, et non esse expectandum
 ut excitet nos Christus, sed potius esse a nobis excitandum
 Christum*. Ergo doctrina Augustini merito novitatis arguitur.

Ad hoc autem respondetur primo indirecte : Ecclesiam
 tam orientalem quam occidentalem profanas pelagianorum
 novitates horruisse, et doctrinam eorum repetitis vicibus
 damnavisse ; Zosimi Papae tractoriam in qua confirma-
 bantur canones africanorum conciliorum, fuisse subscriptam,
 ab omnibus orbis episcopis. Denique, inter alia quae Pela-
 gius in concilio Diospolitano compulsus est reprobare,
 ut iudicium effugeret, fuisse etiam istud : *gratiam Dei se-
 cundum praecedentia merita dari*. Ergo doctrina de neces-
 sitate gratiae praevenientis non potuit esse nova, neque
 apud orientales neque apud occidentales.

Respondetur secundo directe. Formulas in vetustioribus
 Patribus notatas eundem sensum habere, quem supra in
 testimoniis Scripturae declaravimus, ubi conversionis exor-
 dia a nobis esse dicuntur : pro quanto scilicet, liberi nostri
 arbitrii est inspirationi praevenientis gratiae consentire,
 cum eam abiicere possit, et sic se praeparare ad iustifica-
 tionem, vel quamlibet aliam uberiores gratiam recipien-
 dam. Simile est apud S. Thomam, cum scribit in IT. D. 28,
 a. 4, quod *ad gratiam gratum facientem habendam, ex solo
 libero arbitrio se homo potest praeparare ; faciendo enim quod*

in se est, gratiam a Deo consequitur. Et non est existimandus sensisse cum semipelagianis. In responsione enim ad 20^o ait quod homo non potest se ad gratiam praeparare, nec aliquod bonum jacere sine Dei auxilio, et ideo rogandus est, ut nos ad se convertat, et etiam alios.

Eandem nunc explicationem adhibe quoad obiectos textus Patrum qui ante Pelagium scripserunt, et praecise quia ante Pelagium scripserunt, dum nullo adhuc adversario dogma gratiae impetebatur, liberius loquebantur, nec erant ita solliciti praecavere locutiones quae postea tantum, errore exorto, ansam dare poterant pravae interpretationi. Et re quidem vera, textus omnes praecitati bonum et catholicum sensum omnino ferunt. Cuius ratio est quia in negotio salutis tales sunt partes gratiae et liberi arbitrii, ut locus sit illi regulae quae usque nunc ex doctrina sanctorum recipitur: *Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet. Ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit jacturus.* Quae quidem regula ad rem praesentem accommodata, huic aequivalet: Sic est confitenda gratia Dei, quasi salus nostra in solo nostro arbitrio esset reposita; sic asserendum liberum arbitrium, quasi solius Dei gratiae negotium hoc existeret. Primum ad pellendam desidiam et negligentiam, alterum ad excludendam praesumptionem valet. Et quid mirum si hoc alterum Augustinus instantius inculcavit postquam Pelagius dogmatizare incepit, illud vero primum Patres Pelagio antiquiores? Sic igitur insistebant isti in vindicanda libertate arbitrii et excutienda damnabili socordia, supposito ceteroquin divinae gratiae auxilio, cuius necessitas per ipsam Ecclesiae praxim satis innotescebat, nec ab eis, occasione data, tacebatur. Puta, cum Chrysostomus, Horn. 12 in i Cor. super haec verba, *quis te discernit*, ait: «Sed esto sis laudandus, et certe habeas gratiam; sed neque sic oportet superbia efferri, quippe qui non ex te habes. Non enim merita tua haec sunt, sed Dei gratia. Quamvis fidem adducas, a vocatione eam accepisti.... Omnia inde tibi provenerunt

DE NECESSITATE GRATIAE

Et Basilius in Const, monast. c. 15 : « Neque ullus hominum
 « in rebus bonis conatus absque superna spe fiet, neque
 « accessura unquam est superna gratia ad hominem non
 '« studiosum, sed ad perfectum virtutis cumulum coniuncta
 « simul esse utraque haec oportet, et humanum studium et
 « caeleste auxilium per fidem e supernis accersitum. Et quidem
 « in omnibus quae recte a nobis fiunt, animus causas rectae
 « actionis referat Deo acceptas, nihil omnino suis se viribus
 erecte facere ratus». Vide etiam testimonia Cypriani et
 Ambrosii citata ab Augustino, de praedest. SS. c. 4, et
 l. 4 contra 2 epist. pelag. c. 9 et n. Sicut igitur obiicienti
 verba Dei, Zach. I-3 : *convertimini ad me, et ego convertar
 ad vos*, respondemus aliis verbis Thren. V-21 : *converte nos
 Domine ad te, et convertemur*, animadvertentes Scripturam
 sibi contradicere non posse, ita proportionaliter in praesenti.

Tandem obiici posset commune theologorum effatum :
 facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. Nam
 qui se disponit viribus naturae, facit quod in se est, ac
 per hoc gratiam consequitur. Recte ergo exordia conver-
 sionis attribuuntur libero arbitrio, secluso etiam omni
 gratiae adiutorio. – Sed ad hoc dicendum est, praedictum
 axioma intelligi de illo qui facit quod in se est per vires
 a graria ipsa praestitas, et nequaquam admittendum esse
 quod scribit Lessius, Opusc. de grat. effic. c. 10 in appen-
 dice, maiorem partem Scholasticorum aliter illud intelle-
 xisse. Et hoc modo subtrahitur vel ipsum difficultatis fun-
 damentum. Sed quia de hoc axiomate erit postea, ubi de
 causa gratiae (Q. 112), opportunior disserendi locus, non
 opus est pro nunc in ulteriori explicatione immorari.

Restat denique considerata necessitas gratiae ad re-
 surrectionem a peccato. Resurrectio autem a peccato coin-
 cidit cum justificatione impii, de qua ex professo in Q. 113.
 Satis ergo sit breviter indicare duo argumenta.

Primum ex Scriptura, ubi iustificatio expresse dicitur esse per gratiam Christi, eamque solam. *Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu*, ait Rom. III-24. Et iterum, Gal. II-21 : *Si per legem iustitia*, (et eadem ratio est de quibuslibet operibus naturalibus), *ergo gratis Christus mortuus est*, id est, sine causa. Quod quidem infert Apostolus, ducendo ad absurdum. Concludendum ergo quod non potest homo per seipsum justificari, hoc est, redire de statu culpae in statum iustitiae.

Alterum argumentum sit ex ratione theologica Quia nullus purus homo afferre potest condignam pro peccato satisfactionem. Ergo semper gratuita est offensae remissio respectu eius cui remissio fit. Item, quia in praesenti statu elevationis, reatus peccati formaliter consistit in privatione gratiae. Ergo non aliter quam per eiusdem gratiae infusionem formaliter remittitur.

Nota. — Hactenus de necessitate gratiae actum est in generali, nulla distinctione facta inter actualement gratiam, vel habitualement. Ideo, ut ab initio praemissum est, veniendum nunc ad magis determinata, descendendo ad diversos gratiae modos qui requiruntur pro bona et virtuosa vita, in sui initio, progressu, et ultima consummatione. Et ad hoc pertinebunt tres sequentes propositiones.

THESIS IV.

(Ar t . 8).

Communior et in Scripturis Sanctis fundatissima doctrina est, quod gratia habitualis seu sanctificans est determinate requisita ad hoc ut possit diu vitari mortale peccatum. Quo fit ut homo extra statum iustitiae existens, nisi cito per poenitentiam reparetur, nequeat non identidem in nova mortalia incidere.

Haec est sententia S. Thomae in praesenti, et de Verit. Q. 24, a. 12, et 1. 3 c. Gent. c. 160, eademque *mine frequentius sequuntur theologi*, ait Suarez 1. 1 de Grat. c. 27. n. 3.

In primis, Scriptura sententiam hanc vehementer insinuat in eo loco epistolae ad Romanos VII-24, qui supra est allatus, cum agebatur de impossibilitate implendi legem sine gratia. Conclusio enim Apostoli erat : *Quis me liberabit a corpore mortis huius ? gratia Dei per I. C. D. N.* Et statim declarans quatenus sit ista gratia qua a necessitate serviendi peccato liberamur : *Nihil ergo, inquit, damnationis est iis qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant. Lex enim spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis.* Ergo gratia qua liberamur a lege peccati, est gratia propria eorum qui sunt in Christo Iesu ; sed in Christo Iesu illi soli et dicuntur et sunt, qui sanctificante gratia ornantur. Rursus, est gratia quae rationem habet spiritus vitae, i. e. spiritus vivifici, quaeque legi membrorum seu concupiscentiae opponitur ; sed eiusmodi gratia nonnisi ea est, quae habitualement et intrinsicè inhaerentem inclinationem confert. Denique conclusio confirmatur ex consequentibus : *Si quis, inquit, spiritum Christi non habet, hic non est eius, et tunc de eo verificatur quod dicitur vers. 5-8 : Qui secundum carnem sunt, quae carnis sunt sapiunt. Sapientia carnis inimica est Deo... Qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt.* Proinde, liberatio a servitute peccati hanc habet conditionem : quamdiu quis steterit in gratia, i. e. quamdiu spiritus Dei in eo inhabitaverit. Sed qui per peccatum mortale amittit gratiam post baptismi susceptionem, iam non habet spiritum Dei. Reincidit ergo in peccati servitutem, i. e. in eam conditionem in qua, etsi cognoscat homo quid honestum sit, tamen de facto illud ut plurimum non amplectitur, et peccato misere inservit. Unde Chrysostomus hunc locum epistolae ad Romanos, Horn. 13, n. 5, exponens ait : « Ne audiens quod te Christus liberaverit a bello peccati, et quod πίστις (stificatio legis perfecta sit in te, peccato in carne damnato, totum apparatus deficeret, ideo postquam dixerat : *Nihil ergo damnationis est, adiecit, iis qui non secundum carnem ambulant...* Omnia quae ab illo erant, perfecta sunt; ne-

a que enim peccatum contra legem mentis nostrae, neque
 « captivam illam ut ante efficit, sed omnia quae penes ipsum
 » erant cessavere solutaque sunt, passionesque repressae
 sunt metuentes ac tremantes Spiritus gratiam. Si vero
 « tu lumen extinguas, et aurigam deiicias, gubernatorem-
 » que expellas, tibi postea tempestatem imputa.... Vides
 « quot mala sint ex eo quod Spiritus non habeatur : inimi-
 » atia in Deum, non posse illius legibus placere, etc. ». Confer
 etiam canonem 5um concilii Milevitani, canonem 13ura Arau-
 sicam, epistolam Coelestini I ad Gallos, c. 4. Ex quibus sat
 clare tibi apparebit, liberum arbitrium nequaquam sanari
 ab ea debilitate quam ex peccato originali incurrit, et ex
 qua impar est ad totius legis observantiam, absque gratia
novae regenerationis, absque gratia *baptismi*, uno verbo,
 absque gratia *iustificaiionis*. Si quis igitur gratia sanctifi-
 cante destituitur, ille non valet vitare per diuturnum tempus
 ulteriora peccata mortalia, sed ei opus est ut obsequens
 divinae vocationi, e statu peccati vel primo exsurgat, vel
 cito per poenitentiam reparetur.

Sed iam pro eadem conclusione accedit ratio intrinseca
 maxime attendenda, eaque iam ab initio multipliciter in-
 dicata. Nam homo gratia sanctificante privatus, eo ipso
 destituitur bona habituali dispositione ad finem salutis
 aeternae, idque quoad ipsam mentem seu superiorem ani-
 mae partem. Atqui ad posse diu operari secundum conve-
 nientiam eiusmodi finis, qui profecto arduus est, et omnis
 generis obstaculis in nobis praepeditus, prima conditio est,
 ut quis bene afficiatur ad finem illum, sitque firmatus in
 dispositione postponendi omnia quae ab eo bona abducunt,
 vel mala deterrent. Ubi enim ista conditio deest, omnibus
 modis praeponderat privatus amor pertrahens ad ea quae
 sunt opposita saluti, et magna reflexione ac consideratione
 opus est ut, occurrente illicio peccati, adhuc delectet ani-
 mam honestas virtutis, eamque practice afficiat veri boni
 sapor. Nunc autem, quod homo sit semper vel diu in tanta
 vigilantia et tanta consideratione, iure meritoque aesti-

mabis inoraliter impossibile. Et ideo dicendum quod etsi homo habituali gratia destitutus possit moraliter vitare peccata mortalia singillatim et distributive sumpta, non tamen potest ab omni mortali peccato abstinere per notabile tempus antequam per iustificationis gratiam ad statum rectitudinis reducatur J1).

Dices fortasse, argumentum recte concludere ad necessitatem gratiae in genere, minime vero ad necessitatem gratiae habitualis in specie, quia etiam per gratias actuales potest ita regi humana voluntas, ut semper, et a fortiori per aliquod diuturnum tempus, in officio contineatur, non obstante defectu bonae habitudinis quam afferunt gratia sanctificans et virtutes infusae. At respondeo, id quidem possibile esse de potentia absoluta, non autem de potentia ordinata. Et potentiam ordinatam nunc dico, quae singulis effectibus proprias et connaturales adaptat causas. Porro, inter proprias et connaturales causas bonae operationis absque lapsu per diuturnum tempus continuatae, prae primis computatur bona habitudo potentiarum ad operationes ipsas et ad finem earumdem. Sicut bona dispositio et vigor tibiae proprium est et connaturale principium firmae ambulationis ; sicut bona dispositio et vigor pulmonum ac gutturis proprium quoque et connaturale est principium vociferationis ad plures horas protractae, atque ita porro, discurrendo per singula operationum genera. Non quod miraculose fieri non possit ut infirmus firme ambulet, aut phtisi laborans continuo et diu vocem emittat, sed quia id non fert cursus naturae et proprius ordo causarum secundarum. Simili itaque pacto, non est utique dubitandum quin valeat Deus per speciale quoddam regimen actualis gratiae, non modo diu, sed toto etiam vitae tempore, ab omni ulteriori lapsu servare hominem habituali gratia destitutum. Id tamen certo certius esset praeter et contra regulares gra-

(1) Vide omnino S. Thomam in praesenti, et in locis supra citatis.

tiae leges. Oportet enim ut sit proportio inter principia et principiata, adeoque ut constanti cuidam rectitudini in operando, respondeat constans quoque rectitudo in operativis potentiis; cuius quidem constantis ac perdurantis rectitudinis *Cdusa connaturalis* non est gratia actualis, sed sola habitualis. Munus igitur gratiae actualis in peccatore non est ut suppleat bonam illam habitudinem quam affert gratia iustificationis, sed solum ut moveat ipsum ad eas dispositiones per quas sanitatem mentis recuperet, qua demum sanitate accepta, primo incipit facultas ambulandi in bono, absque lapsu in mortale peccatum.

Nec valet si obiicias, peccatorem non destitui auxiliis necessariis ad vincendas tentationes. Facile enim respondetur, distinctione facta inter auxilia proxime et remote sufficientia. Si enim obediat peccator Deo vocanti atque adiuvanti, disponetur ad iustificationem per poenitentiam, et tunc resurget a peccato, et poterit omnibus tentationibus resistere. Sin autem minus, peccabit utique sua culpa. Unde S. Thomas in responsione ad iuni, postquam dixisset posse hominem vitare singulos actus peccati, non tamen omnes nisi per habitualement gratiam, addit: « Et tamen, quia ex eius defectu est, quod homo se ad gratiam habendam non praeparet, propter hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest ».

Sed et multo minus valeret argumentum deductum ex comparatione hominis in puris naturalibus constituti, qui utique sine auxilio habituali potuisset omnia servare mandata. Nam disparitas est in aperto, cum habitualis rectitudo voluntatis nonnisi per habitualement gratiam nunc habeatur; in pura autem natura fuisset absque ea. Et ideo, invariata semper pro omni hypothesis manet formalitas principii ex quo processit argumentatio, tametsi alius sit atque alius applicationis modus secundum differentiam status, i. e. ultimi finis et ordinis in ipsum.

Sicut igitur facultas operandi bonum dependebat in prima hominis conditione a conservata habituali gratia

gratum faciente, quae velut fundamentum erat et radix originalis iustitiae : ita nunc consequitur recuperationem ipsius gratiae sanctificantis, extra quam Scripturae et Patres non agnoscunt vulneratae naturae medicinam. Quamquam ingens adhuc discrimen sit inter hominem per Christum ad gratiam nunc reparatum, et hominem prius in iustitia originali positum. De quo quidem discrimine, in thesi quae sequitur, dicendum venit.

THESIS V.

(Ar t . 9).

In praesenti oeconomia naturae reparatae, gratia habitualis quae est requisita ad posse diu perseverare in bono, vitando omne mortale peccatum, per se sola non sufficit, sed adhuc opus est specialibus actualis gratiae adiutoriis. Nemini tamen iustorum adiutoria illa desunt, cum Deus sua gratia semel iustificatos non deserat, nisi prius ab eis deseratur. At vero, quoad venialia omnia etiam semideliberata, per totam vitam vitanda, necessarium esset post contractam originis labem auxilium plane extraordinarium, quod nulli hominum in peccato conceptorum fuit unquam concessum, nisi forte ex specialissimo de quo non constat privilegio.

Iam igitur de auxiliis quae iustificationem consequuntur agendum est. Et primo de necessitate specialis adiutorii supra gratiam habitualement ad posse perseverare. Secundo, de propria ratione huius adiutorii, an scilicet distinguatur vel non, a summa eorum quae per se et ex natura rei ad omnes et singulos actus salutes requiruntur. Tertio, de lege infallibili secundum quam conceditur iustis omnibus, ut possint si velint, ab omni mortali peccato semper se servare immunes. Quarto denique, de speciali conditione naturae per Christum reparatae, in ordine ad venialia.

« Homo, ait S. Thomas in praesenti, dupliciter auxilio
 « Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod ha-
 bituale donum, per quod natura corrupta sanetur, et
 « etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae
 aeternae... Alio modo indiget auxilio gratiae, ut a Deo
 « moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxi-
 « lii modum, homo in gratia existens non indiget alio au-
 « xilio gratiae, quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen
 auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo
 « moveatur ad recte agendum ». Quae ultima conclusio a
 S. Thoma universaliter proposita, fuit deinde a Concilio Tri-
 dentino quoad speciale perseverantiae auxilium tamquam
 hdei dogma definita, Sess. 6, can. 22 : *Si quis dixerit, iusti-*
ficaum, sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseve-
rare posse, a. s.

Et re quidem vera, Christus Dominus, Matth. VI-13, docet omnes, etiam iustos, orare his verbis : *Et ne nos inducas in tentationem.* Item, Ioan. XVII-15, rogat Patrem pro apostolis suis, utique iam iustificatis, ut eos *servet a malo*, ac paulo infra, orationem hanc ad cunctos fideles extendit dicens : *Et pro cis qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Item, Matth. XXVI-41, discipulis quos in hortum secum adduxerat, ait : *Vigilate et orate ut non intretis in tentationem ; spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Et Paulus, Eph. VI-18, hortatur neophytos induere armaturam fidei : *Per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu, et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione pro omnibus sanctis*, ut scilicet possint omnia tela nequissimi ignea extinguere. Sed et alia innumera eiusdem tenoris eiusdemque sensus in sacris litteris reperiuntur, quae semper reducunt nos ad gravissimam illam evangelii commendationem : *Oportet semper orare, et nunquam deficere.* Atqui ista tam instanter inculcata necessitas orationis ad vincendas tentationes iustis etiam undique ingruentes, satis superque

demonstrat necessitatem divini auditorii et quidem omnino distincti a gratia habituali in qua homo iam constitutus supponitur. Cuiusmodi adiutorium nullum aliud esse potest quam speciale actualis gratiae auxilium de quo Tridentinum ubi supra. Et ideo Augustinus, l. de nat. et grat. c. 18, Pelagio obiicienti Christum non dixisse hominem saltem iustificatum indigere divino auxilio ne peccet, respondet : « Mirum de hac re omnino silentium, cum oratio dominica « utrumque petendum esse commoneat, et ut dimittantur « nobis delicta nostra, et ut non inferamur in tentationem : « illud, ut praeterita expientur ; hoc, ut futura vitentur. « Quod licet non fiat nisi voluntas adsit, tamen ut fiat, vo-
«luntas sola non sufficit. Ideo pro hac re nec superflua nec «impudens Domino immolatur oratio. Nam quid stultius «quam orare ut facias quod in potestate habeas ? » Dicendum igitur, vere nos indigere, etiam post iustificationem, speciali auxilio ut ab ingruentibus tentationibus non vincamur, sed ab omni mortali peccato immunes nos servare valeamus.

Ratio autem intrinseca repetitur ex peculiari conditione status in quo nunc sumus. Nam sanatur quidem natura per sanctificantem gratiam quantum ad mentem, sed quia gratia illa non amplius coniungitur cum dono integritatis sicut ab initio, remanet corruptio et infectio quantum ad carnem. Huic autem defectui nisi inter tot occurrentia speciali Dei auxilio subveniatur, ut Caietanus ait in commentario huius articuli, *infirmetas carnis* et consequens *obscuritas intellectus* abducet liberum arbitrium a gratia, tollendo usum gratiae, et trahendo ad infirma carnis. Et licet gratia sanctificans sufficiens sit quantum est de se, quia tamen posita in tali subiecto, non sufficit, utpote non auferens haec duo sibi adversantia fl). Ideo iustus inter haec constitutus

(1) Sane vero, hanc obscuritatem intellectus et infirmitatem carnis, in sensu etiam composito intensae gratiae habitualis, testantur praeter alia multa, vel ipsae vicissitudines fervoris et frigiditatis quas in se experiuntur sancti, secundum quod Spiritus venit et re-

indiget superaddito auxilio, ut in ea non declinet. Ideo, etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere: *Et iie nos inducas in lentationem*; et iterum: *Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*, et caetera quae in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia. Ita rursus Caietanus post S. Thoniam in praesenti, de adiutorio perseverantiae generatim. Nunc autem ad propriam eius quidditatem intimius perscrutandam, ipsa nos inducit ratio mox assignata.

Fuerunt namque theologi qui attendentes quod in ecclesiasticis decretis contra Pelagianos, passim exigitur haec fidei professio: *gratiam Christi ad singulos actus dari* (x), cedit pro suae beneplacito voluntatis. « Unde quidam, praesente <iam gratia dicebat: *Ego dixi in abundantia mea: non movebor in aeternum*. Absente vero gratia, quid in se fuerit expertus, adiungit i dicens: *Avertisti faciem tuam a me, et jactus sum conturbatus*. Inter «haec tamen non desperat, sed instantius Dominum rogat et dicit: «*Ad te, Domine, clamabo, et ad Deum meum deprecabor*. Denique orationis suae fructum reportat, et se exauditum testatur dicens: «*Audivit Dominus et misertus est mihi; Dominus jactus est adiutor meus*». (Imit. 1. 2, c. 9). Huc etiam pertinet oratio iusti in desolatione positi, infra, 1. 3, c. 50: « Desidero pacis gaudium, pacem fidiorum tuorum flagito, qui in lumine consolationis a te pascuntur... » Si te subtraxeris sicut saepissime soles, non poterit servus tuus « currere viam mandatorum tuorum sed magis ad tundendum pectus <genua eius incurvantur, quia non est illi sicut heri et nudius tertius, « quando splendebat lucerna tua super caput eius, et sub umbra « alarum tuarum protegebatur a tentationibus irruentibus ». Talis ergo alternationis modus demonstrat imperfectum statum gratiae habitualis in nobis, adeoque necessitatem actualis adiutorii quo defectui plenae atque integrae sanitatis remedium adhibeatur. Et in hoc sensu alicubi dixit Augustinus, quod ideo sancti quandoque sciunt et quandoque nesciunt perficere bonum opus, ut intelligant, non de materiali, sed de spiritali terra animae eorum dictum esse per prophetam: *Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum*.

(i) Caelestinus I, epist. ad episcopos Galliae, c. 8 et 12. — Conc. Arausic. II in professione fidei. — August, de gestis Pelagii, n. 65 Item epist. 217, n. 18, et alibi passim.

putaverunt gratiam actualem, nulla prorsus distinctione facta, requiri in homine iusto ad omnem actum salutarem, atque inde ulterius voluerunt deducere quod perseverantiae auxilium de quo nunc sermo, non distinguitur a summa eorum quae postuluntur pro actibus singulis. In quo quidem dicendi modo non unum inconveniens videtur inveniri.

Etenim primo, semel supposita sententia ista, nihil plus diceretur per assertam necessitatem auxilii perseverantiae, quam quod dicitur per assertam necessitatem gratiae ad unumquemque actum in particulari. Sicut non plus dicis cum asseris ad viginti panes requiri viginti solidos, quam cum asseris ad unumquemque ex illis viginti requiri solidum unum. Et tamen, si ad ecclesiastica decreta te referas, videbis quod necessitas adiutorii in ordine ad perseverandum, proponitur ut veritas distincta ab ea qua generaliter statuitur gratiam Dei pro omni opere salutari qua tali postulari; et eatenus quidem distincta, quatenus aliquid superaddit quoad rem, et non quoad solam verborum formam vel loquendi modum.

Praeterea secundo, animadvertendum quod non agitur in praesenti de *dono* perseverantiae iis solis proprio qui de facto perseverant, sed de *auxilio* perseverantiae quo datur posse perseverare iis quoque qui reipsa non perseverant (Trid. ubi supra, can. 22). Et si quidem de dono ageretur, non immerito forsitan diceres ipsum addere rationem efficaciae supra simplicem sufficientiam, in summa auxiliorum quibus quis adjutus constanter ambulat in via bonorum operum, non declinans a semita iustitiae. Sed si adiutorium de quo nunc sermo, commune est tam iis qui perseverant quam iis qui non perseverant, i. e. tam iis qui supradictam efficacium auxiliorum summam recipiunt, quam iis qui non recipiunt, non in summa illa, sed in alio consistat necesse est.

Praeterea tertio, Tridentinum l. c. definit quod ad posse perseverare requiritur *auxilium speciale*. Nunc au-

tem, unum de duobus. Vel dices speciale auxilium ad singulum quemque iusti actum requiri, et tunc, quomodo adhuc verum erit gratiam sanctificantem cum infusis virtutum habitibus, esse instar novae naturae cum respondentibus sibi potentiis ? Nulla siquidem natura est, cui ad omnes et singulos actus suos speciali opus sit auxilio. Vel dices auxilium saltem speciale non requiri, et tunc, quomodo speciale perseverantiae adiutorium ex omnium summa auxiliorum, etiam non specialium, recte dicetur consurgere ? Propter has igitur, et alias infra afferendas rationes, non videtur satisfacere ille dicendi modus, sed ad propriam auxilii perseverantiae rationem assequendam, facienda est proportionalis applicatio ad animam gratia habituali auctam, eorum principiorum quae in prolegomeno, § 2, exposita sunt de divinis motionibus, prout addunt vel non addunt ad proprias liberi arbitrii vires.

Et sane, duplici modo intelligi potest, iustum moveri a Deo ad volendum vel faciendum bonum. Uno quidem modo, a Deo ut a primo motore qui unamquamque creaturam applicat ad agendum secundum exigentiam operativae virtutis quae in ea est : pro quanto scilicet, nec plus nec minus, id necesse est ut possit ipsa operativa virtus in actum sibi connaturalem exire. Et sic, etiam iustus indiget moveri a Deo *in ordine ad* singulos actus salutare, cum supernaturales habitus procul dubio non transcendant communem conditionem causarum secundarum, quae semper requirunt *initialem* motionem, ut de statu inactivitatis ad activitatem reducantur. Proinde si nomine actualis gratiae nunc intelligamus motionem eiusmodi, per quam scilicet nihil prorsus additur ad praeexistentes animae vires, sed solum fit ut secundum eas quas praehabet supernaturales potentias, homo iustus valeat operari : sic utique verum est, nullum esse in eo salutarem actum nisi virtute auxilii actualis gratiae. Sic etiam non sequeretur inconveniens, si forte ad hunc sensum traheres principium sancitum a

Patribus, gratiam Dei ad singulos actus dari (1). Sic denique nihil aliud assereres nisi quod docet S. Thomas in praesenti inquires: « Indiget (homo in gratia existens) « auxilio gratiae, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum... primo quidem *ratione generali*, propter hoc quod, sicut supra dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae ». Verumtamen etiam atque etiam considerandum est quod etsi praedictum motionis genus, utpote intra fines ordinis

(i) Hoc principium in monumentis controversiae pelagianae constanter statuitur in oppositione ad doctrinam Pelagii, qui assererat gratiam nihil aliud esse quam liberum arbitrium informatum cognitione legis. « Non est igitur gratia Dei in natura liberi arbitrii et in lege atque doctrina, sed ad singulos actus datur », ait Augustinus epist. 217, n. 12. Et sic alibi semper. Quare sensus erat, quod gratia non est ad actus in communi, prout boni esse possunt vel mali, eo scilicet modo quo se habet liberum arbitrium quantalibet doctrina vel legis scientia instructum, sed ad actus in singulari, prout sunt determinate supernaturales, et secundum Deum. Id certe contra Pelagium tamquam de fide asserebatur. Utrum vero ad omnes et singulos actus bonos secundum quod a se invicem numerice distinctos, semper opus sit totidem gratiis numero quoque distinctis, tunc temporis nulla quaestio erat. Sed Patres, Augustino duce, contenti fuerunt asserere in progressu controversiae pelagianae, S. Scripturae doctrinam interpretantes, gratiam illam quae ad singulos actus datur, consistere in actuali atque interna motione tum intellectus tum voluntatis.

Ad rem Ioannes a S. Thoma, in 1-2, Disp. 19, n. 24: Quando inquit, docent Concilia et Patres contra Pelagium, ut fateantur gratiam Dei ad singulos actus dari, non est sensus, requiri gratiam specialem ad quemlibet actum. Sed cum Pelagius universim intelligeret nomine gratiae, non illud quod datur ad unumquemque actum, sed quod pluribus actibus deservit, (dicebat enim gratiam esse ipsam creationem naturae et liberi arbitrii, et ipsam legem quae data est a Deo, quae utique non ad singulos actus datur): ideo ad tollendam aequivocationem huius nominis *gratia*, voluerunt ut Pelagius confiteretur, non gratiam absolute, sed gratiam quae datur pro unoquoque actu, quae est gratia per modum transeuntis et auxiliantis. An vero singuli actus exigant gratiam specialem, non determinaverunt PP. contra pelagianos.

supematuralis inventum, pro gratiae auditorio habeatur. nuUa tamen ratione dici unquam poterit *speciale* actualis gratiae auxilium. Comprehenditur enim, ut praemissum est, in ambitu motionum quibus Deus creaturas omnes, singulas pro gradu et ordine et conditione sua, ad proprios applicat actus, et ex consequenti non debet computari ut aliquid condivisum a dono gratiae habitualis, sicut nec computatur correspondent motio naturalis ut donum speciale superadditum dono naturae et propriarum facultatum eius.

Nunc autem est alia motio Dei in anima iusti, non iam communis ad generale bonum ordinis supematuralis, sed specialis ad determinata huius ordinis obiecta : qua scilicet non relinquitur homo solis viribus per iustificationis gratiam et infusos habitus acceptis, sed ad ea quae Dei sunt actuosa suggestionem afficitur, ipso Deo aperiente intellectum et tangente cor eius. Et iste alius motionis modus convertitur cum iis instinctibus de quibus dictum est in quaestione de donis Spiritus Sancti. Huic quoque proprium est ut multum adaugeat facultatem boni operis, ac per hoc, vere habeat rationem *specialis auxilii*, quod a dono habitualis gratiae simpliciter iam condistinguitur. At certe, nulla vel verosimili ratione efficietur, hominem iustum indigere tali auxilio ad omnes et singulos actus salutare. Imo vero, oppositam conclusionem manifeste evincunt omnia quaecumque de infusis habitibus secundum communem et veram theologorum sententiam tenenda sunt. Nam per virtutes theologicas perfectus est ordo ad supernaturalem finem : per morales vero, perfectus est ordo ad usum mediorum. Hinc perfecta *per se* ad operationem salutarem dispositio, nisi ex infirmitate carnis et connexis defectibus seu tentationibus gravior accadat difficultas. Quod tamen non omnibus et singulis evenire temporum differentiis, sed quandoque tantum pro variis circumstantiarum adiunctis, ut satis superque notum nunc supponitur.

Porro, illud de quo nunc agimus perseverantiae adiu-

torium, praecise ordinatur contra praedictos defectus, et eatenus necessarium asseritur, quatenus, ut supra dictum est, gratia sanctificans non totaliter hominem sanat, sed relinquit in eo corruptionem et infectionem quantum ad carnem il). Non ergo se tenet adiutorium istud ex parte motionum, quae sunt ad salutares iustorum actus omnes et singulos, ut dici possit ex additione seu summa earum consurgere, sed se tenet solum ex parte *specialium* auxiliorum quae identidem pro tempore opportuno, ad posse moraliter superare difficultates in via virtutis occurrentes, ultra gratiam habitualement, eique proportionatum commune Dei regimen, desiderantur (2).

Verumtamen, cum speciale auxilium perseverantiae audis, cave ne sic accipias, quasi non omnibus iustificatis, vel proxime vel saltem remote sufficiens per orationis gratiam, a Deo concederetur. Et hoc est quod tertio loco iam venit breviter declarandum.

« Nemo, ait Tridentinum Sess. 6, c. ii, temeraria illa
« et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti (debet),
« Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse
« impossibilia. Nam Deus impossibilia non iubet, sed iu-
« bendo monet et facere quod possis, et petere quod non
« possis, et adiuvat ut possis ». Tum, can. 18 : « Si quis di-
« xerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia
« constituto, esse ad observandum impossibilia, s. ». Quare merito damnata est uti haeretica propositio prima lansenii : « Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia ; deest quoque illis gratia qua possibilia fiant ».

(1) S. Thom. Q. 109, a. 9 in corp, et ad 1.

(2) Cf. de Virt. Thés. 7.

Porro omnes istae definitiones habent in Scripturis Sanctis manifestissima fundamenta, praesertim ubi in eis toties et tam instanter commendatur fidelitas Dei : *Fidelis Deus*, inquit i Cor. X-13, *qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed jacet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere*. In quo enim putas repositam esse fidelitatem Dei, nisi in hoc quod, inito semel amicitiae foedere cum anima iustificata, non prius eam deserit quam ab ea deseratur ? Atqui prius revera eam desereret, si ei auxilium necessarium ad posse moraliter perseverare in via iustitiae per observationem omnium mandatorum, unquam denegaret. Tenendum igitur quod omnibus et singulis iustis praesto semper est, unde in finem usque, a mortali peccato immunes se servare queant.

Et in hunc sensum dicitur 1 Ioan. V-3, quod *mandata eius gravia non sunt, quoniam omne quod natum est ex Deo per iustificationis gratiam vincit mundum*, i. e. habet quo vincat mundum, seu id quod in mundo est, concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et superbiam vitae (ibid II-16). In eundem quoque sensum dicitur Matth. X-30, quod iugum Christi suave est, et onus eius leve, omnibusque ad eum venientibus requies animi repromittitur, ut iam dicant cum propheta : *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo ?... Si consistent adversum me castra, non timebit cor meum : si exurgat adversum me praelium, in hoc ego sperabo. Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae... Quoniam abscondit me in tabernaculo suo, in die malorum protexit me in abscondito tabernaculi sui*, et reliqua quae in Psalm. 26, aliisque analogis continentur.

Rectissime quoque asseruit Tridentinum, impiam illam Lutheri positionem fuisse a Patribus sub anathemate iam dudum prohibitam : « Hoc etiam, inquiunt Arausicani « Patres in professione ' fidei, secundum fidem catholicam « credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes « baptizati, Christo auxiliante et coopérante, quae ad sa-

«litem pertinent, possint, si fideliter laborare voluerint, « adimplere ». Quod idem sub ipso pelagianae controversiae initio, in epistola ad Carthaginense Concilium, n. 7, docuerat Innocentius I. Et Pelagius in synodo Diospolitana accusatus quod dixisset, posse hominem sine peccato esse si velit, respondit se id dixisse de homine a peccatis converso, per proprium eius laborem et Dei gratiam. Quibus auditis, episcopi fraudem non suspicantes, haec verba probarunt, ut refert Augustinus de gest. Pel. n. 16. Unde certiores reddimur, catholicam hanc doctrinam fuisse omnibus compertam : homini iusto semper praesto esse gratiae auxilium quo possit in finem usque perseverare, et per totam vitam omnia peccata mortalia vitare. At nunc de venialibus alia est causa, et ideo de his specialis addenda est consideratio.

Praemittenda definitio Tridentini, Sess. 6, can. 23, et sensus definitionis determinandus : « Si quis, inquit, bonum minem semel justificatum dixerit... posse in tota vita « peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia, a. s. ». Et primo quidem constat quod non est sermo de singulis venialibus distributive, quia si neque sic vitari possent, nulla in eis remaneret moralis imputabilitas aut formalis peccati ratio, ut satis per se patet, et iam supra praemissum est, cap. 2. n. 3, cum de mortalibus peccatis agebatur. Nec secundo, sermo est de omnibus collective pro quolibet, etiam exiguo temporis spatio, quia aliud profecto est non posse in tota vita, aliud vero, ad plures exempli gratia dies, ab omni omnino veniali cavere. Praeterea tertio observandum est, quod venialia peccata in duplici differentia inveniuntur. Alia sunt plene deliberata, quae venialitatem suam ex solo obiecto trahunt ; alia vero semideliberata et velut subreptitia, quae venialitatem habent ex imperfectione actus, quidquid aliunde sit de gra-

vitae vel non gravitate materiae. Et ideo, cum definitio Tridentina excludat possibilitatem vitandi *omnia*, adhuc plenam servat veritatem, etiamsi impossibilitas restringatur ad sola indeliberata quae ex subreptione committuntur. Hinc denique quarto, de isto genere venialium quae per antonomasiam venialia vere dicuntur et sunt, praesens procedit assertio, quam vehit hdei dogma, tum Sacrae Scripturae, tum divinae traditionis firmat auctoritas. Cui etiam suffragatur ratio manifesta, eaque desumpta ex conditionibus iustificationis in praesenti statu naturae lapsae et per Christum leparatae.

Et Scriptura quidem multis in locis vel docet vel supponit, iustos quoque in hoc statu mortalitatis et miseriae esse aliquo modo peccatores. *In multis*, inquit lac. III-2, *offendimus omnes*. Si autem omnes, ergo et illi qui sunt in hac vita perfecti, quique dicuntur offendere in multis, non utique secundum peccata mortalia quae iustitiae statum destruunt, sed secundum venialia quae ex infirmitate mortalis vitae consequuntur. Clamat quoque Ioannes : *Si dixerimus quoniam 'peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est*. Et Christus Dominus omnes indiscriminatim iubet rogare Deum in hunc modum : *Dimitte nobis debita nostra*, monetque nos, cum stamus ad orandum dimittere si quid habemus adversus aliquem, ut et Pater noster qui in coelis est, dimittat nobis peccata nostra. Omnes itaque peccata habent, pro quorum remissione iugiter Deum exorent. Sed quomodo, quaeso, in tanta generalitate id obtineret, si possibile esset per ordinaria gratiae auxilia in hoc nostro praesenti statu, omnia etiam venialia vitare ?

Unde Patres divinis edocti eloquiis, possibilitatem absolutae illius impeccantiae quam pelagiani adstruebant, tanquam apertam haeresim semper detestati sunt : « Illud « iam tertium videamus, ait Augustinus l. 4 c. duas epist.

Pelag. n. 27, quod non minus in istis (pelagianis) omne « Christi membrum et totum eius corpus exhorret, quia « contendunt esse in hac vita, vel fuisse iustos nullum ha-

«bentes omnino peccatum. Qua praesumptione apertissime orationi dominicae contradicunt, in qua omnia membra Christi : *dimitte nobis debita nostra*, veraci corde et «quotidianis vocibus clamant». Et l. de nat. et grat. n. 42 : « Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam cum de peccatis agitur volo haberi «quaestionem..., hac ergo virgine excepta, si omnes illos «sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus, «et interrogare utrum essent sine peccato, quid fuisse re- «sponsuros putamus? utrum hoc quod iste (Pelagius) dicit. «an quod Ioannes apostolus ? Rogo vos, quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sanctitatis, si hoc interrogari «potuissent, nonne una voce clamarent : Si dixerimus quia «peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas «in nobis est?». Et Augustino consentiunt Cyprianus de orat. dom. n. 22. Nazianzenus orat. 16, n. 15, Hieronymus dial. adv. pelag. n. 10, Leo Magnus serm. 43, c. 1, alique sine numero.

Sed iam intrinsecam rationem et causam videamus. Desumitur autem ex insubordinatione sensualitatis ad rationem quam non tollit praesens iustificationis oeconomia. Ex hoc enim quod inferiores animae vires remanent in iustis non totaliter rationi subiectae, sequitur quod rationem ipsam saepe praeveniunt sensualitatis motus, et quod magna vigilantia magnoque conatu opus est, ut vel a principio, et antequam plena rationis accesserit deliberatio, motus isti retundantur, ne imperfecto quidem praestito consensu. Nunc autem, quod quis sit semper vel diu in tanta vigilantia tantoque conatu, quantus ad hoc requiritur, non est repositum in morali humana potestate. Et ideo, ut concludit S. Thomas de Verit. Q. 24, a. 12, in hoc statu miseriae, post reparationem gratiae, homo non potest omnia peccata venialia vitare (x).

(1) « Nous pouvons considérer trois choses dans l'homme, «Premièrement, le règne de la convoitise, tel que nous le voyons «dans les grands pécheurs, qui éteint toute la charité, et c'est l'in-

Ubi vides primo, idem nunc intervenire principium quantum ad venialia, quod supra in capite praecedenti, quantum ad mortalia. Sicut enim impossibile est omnia mortalia diu vitare, dum ratio hominis ad debitum ordinem per subiectionem ad Deum non est reducta, ita impossibile est vitare diu omnia venialia, dum eodem debito ordine per subiectionem ad rationem destituitur sensualitas. Et est solum differentia in hoc, quod reparatur ratio per communem et ordinariam iustificationem in collatione gratiae sanctifi-

« justice consommée. Secondement, le règne parfait de la charité, « tel que nous le croyons dans les bienheureux, qui consume toute « la convoitise, et c' est la justice parfaite. Et enfin, le règne de la « charité, tel qu' il est en ce pèlerinage mortel, où encore que la con- « voitise soit surmontée, elle n' est par entièrement abolie. Ce règne « de la charité fait en nous une véritable justice; ce mélange de la « convoitise empêche qu' elle ne soit justice parfaite ».

« Il résulte clairement de cette doctrine, qu' en ce lieu de mi- « sère et d' infirmité où la chair convoite contre l' esprit, il n' y a aucun « homme exempt de péché. Car si la convoitise domine, il s' ensuit « que la charité est vaincue, et l' homme est précipité aux péchés « damnables. Et encore que la charité soit victorieuse, toutefois la « convoitise résiste, et dans une si âpre mêlée, et une résistance si « opiniâtre, où nous avons à nous combattre nous-mêmes, il arrive « infailliblement que l' esprit qui surmonte par la charité, reçoit « quelques blessures par la convoitise. C' est pourquoi nous avons « besoin toute notre vie de recourir au baptême des larmes et au re- « mède salutaire de la pénitence... De là vient que nous confessons « humblement que c' est une partie de notre justice de reconnaître « que nous sommes pécheurs, et que celui-là est le plus avancé dans « la justice de cette vie, qui remarque en profitant tous les jours, « combien il est éloigné de la perfection de la justice.

« Ce n' est pas qu' il ne faille avouer qu' il y a quelque perfection « ici-bas selon la mesure de cet exil. Car J. C. n' a pas dit. en vain: * *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait*; et S. Paul: « *Nous prêchons la sagesse entre les parfaits*. Il y a donc quelque sorte « de perfection, même en ce pèlerinage mortel, parce qu' encore que « l' homme juste n' arrive pas à la charité achevée, il n' obéit à au- « cune convoitise; et encore qu' il ne possède pas entièrement le « souverain bien, il ne se plaint en aucun mal, gémissant avec l' a- « pâtre, et disant: *Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera*

cantis ; non autem reparatur inferior appetitus, reparatione saltem perfecta, usquedum veniat gloriae nostrae dies Vides secundo, quod impossibilitas in qua nunc versamur vitandi venialia, non dicitur per ordinem ad extraordinaria et veluti miraculosa Dei auxilia, sed solum per ordinem ad potentiam ordinatam, cuius est singulis effectibus proprias et connaturales adaptare causas, ut in quaestione analogica de mortalibus peccatis satis est explicatum. Vides tertio, eandem impossibilitatem esse intime connexam cum con-

tue *ce corps de mort?*... Que si nos adversaires objectent que les opérations de la convoitise diminuent les transports de la charité, nous y consentirons volontiers. Et toutefois nous ne craignons pas d'assurer avec l'admirable S. Augustin, que la grâce du S. Esprit abonde tellement en l'âme des justes, que leur charité, quoique combattue, a quelque chose de plus vigoureux qu'elle n'avait en Adam notre premier père, lorsqu'elle y jouissait d'une pleine paix. Car Adam n'avait rien à combattre dans une si grande félicité, dans une telle facilité de ne pécher pas. Maintenant, dit S. Augustin, il faut une liberté plus grande contre tant de tentations qui n'étaient pas dans le paradis, afin que ce monde soit surmonté avec toutes ses erreurs, toutes ses terreurs, et les attraites de ses fausses amours. D'où vient cette liberté plus grande, sinon d'une charité plus puissante, que la grâce de J. C. inspire à ses saints? En effet, n'est-il pas nécessaire que cette charité soit plus forte et plus fortement attachée à Dieu, puisqu'ayant à se raidir contre tant d'obstacles, malgré tant d'ennemis dedans et dehors, elle ne laisse pas de dire de tout son cœur: *J. C. est ma vie ; et, je vis, mon plus moi, moi J. C. en moi?*... Concluons donc, et confessons que la doctrine catholique triomphe de tous les reproches de ses adversaires. Car s'ils nient la vérité de notre justice, et l'accomplissement de la loi à la manière que nous avons exposée, ils contredisent à l'Ecriture et outragent l'esprit de la grâce. Que s'ils combattent l'accomplissement de la loi, pour montrer qu'il n'est jamais si exact qu'il évite toute sorte de répréhension, ils ne touchent point à notre créance, puisque l'Eglise catholique confesse avec le plus grand de ses docteurs, que Dieu justifie tellement ses saints, qu'il ne laisse pas d'y avoir toujours quelque chose qu'il accorde libéralement à la prière, et qu'il pardonne miséricordieusement à la pénitence ». BOSSUET, *Réfutation du catéchisme de Paul Ferry*, c. n.

tractione peccati originalis, ita ut recte in thesi dicta sit consequi *contractam originis labem*. Quo iit ut privilegium Beatae Virginis in hac parte connaturaliter omnino se habuerit ad privilegium conceptionis immaculatae, vi cuius anima eius creata est in statu originalis innocentiae, quantum ad omnia dona quae moralem rectitudinem tam superioris quam inferioris appetitus spectant. Vides denique quarto, quod quanto magis homo per strenuum virtutum exercitium conatur subiicere inferiorem partem rationi, tanto etiam magis tollit de necessitate incidendi in venialia, et magis potens efficitur diminuendi eorum numerum ac frequentiam, et magis accedit ad beatum illum statum in quo a lege peccati perfecte et pro semper liberabimur.

Caeterum nihil valent rationes desumptae ex hoc quod libertas a necessitate ad formalem rationem cuiuscumque peccati semper requiritur. Non enim verissimo huic principio contradicit ullo modo dogma catholicum, quod non ponit necessitatem quae cadat supra determinatos in individuo actus. Et ideo, eadem nunc principia solutionis servata proportionem debent adhiberi, quae in hac parte superius indicata sunt, ubi de impossibilitate servandi legem sine gratia. Multo minus opponi posset auctoritas Scripturae, ubi dicit Christum sese tradidisse ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam neque rugam : quasi nempe necesse esset Ecclesiam iam ex nunc, in nobiliori saltem sui parte, ab omni naevo peccati esse prorsus immunem. Nam in his quae dicuntur de Ecclesia, semper est respectus ad statum qui nondum est, sed erit in futuro, gratiae scilicet consummatae. Accedit quod macula, proprie loquendo, nonnisi culpae mortalis est, per quam solam gratiae decor aufertur. Accedit quoque, quod non est intelligenda impossibilitas carendi omni peccato, quasi ne ad tempus quidem posset homo esse absque omni reatu peccati venialis, sed quatenus vitam istam sancti non ducunt absque peccatis venialibus, ut dicitur in 3a Part. O. 79. a. 4 ad 2^o πω. Nec tandem legitimum sumeres argu-

1_h1_q

h

mentum ex superabundantia gratiae Christi supra damna quae intulit culpa Adami. Nam etsi non restituatur in praesenti vita possibilitas quae aderat in statu innocentiae, vitandi omni ex parte peccatum, adhuc tamen gratia Christi prae gratia originalis iustitiae invenitur longe potentior : praesertim quia non obstante infirmitate illa quae ad agonem et cautelam et humilitatis custodiam relictæ est [^]), datur nunc homini quod ei in paradiso non fuit concessum. In paradiso enim tale datum est adiutorium, ut Augustinus ait, in quo permaneret homo si vellet, non quo fieret ut vellet. Nunc autem ea gratia datur per I. C., qua etiam fit ut velit, et tantum tamque efficaciter velit, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat. Quibus Augustini verbis ad magnum illud usque in finem perseverantiae donum revocamur, de quo iam, priusquam huic disputationi finis imponatur, per modum coronidis nonnihil dicendum est.

THESIS IV.

(Ar t . io).

Ab auxilio perseverantiae quo omnibus iustificatis datur in accepta prius iustitia per evitationem peccati posse perseverare, distinguendum est donum perseverantiae quo aliquibus datur ipsum perseverare usque in vitae finem. Et magnum Dei donum merito nuncupatur, utpote solis electis proprium, et consistens in speciali protectione et custodia a malo, tum per efficacia contra tentationes adiutoria, tum per providentiam disponentem ut cum gratiae statu terminus viae coniungatur. Quod etsi nec in potestate sit liberi arbitrii, nec etiam sub condigno merito cadat, adhuc tamen a iusto impetrari, seu, ut Augustinus ait, suppliciter ab eo emereri potest.

(1) Cf. August., l. de pecc. mer. et remiss, n. 33.

Duplici potissimum sensu accipi potest perseverantia. Uno modo respective ad tempus praesens, secundum quod perseverare dicitur ille qui hic et nunc a peccato sese continendo, hic et nunc quoque in ea quam prius accepit iustificationis gratia perdurat ac permanet. Alio modo respective ad ultimum terminum agonis huius vitae, secundum quod perseverantia dicit continuationem boni usque in viae finem, et speciali nomine *perseverantia, finalis* appellatur.

Porro perseverantia hoc altero modo dicta nequaquam cadit sub posse quod per gratiae auxilium homini iustificato datur. Per huiusmodi enim auxilium datur equidem posse *pro quolibet nunc* vitare peccatum et servare gratiam, non autem posse facere ut cum actuali seu effectiva continuatione status gratiae, ultimum vitae instans coïncidât. Nam, eatenus id posset liberum arbitrium, quatenus posset, vel in eo indivisibili nunc in quo de facto perseverat, finem sibi viae imponere, vel certe ita immobiliter sese in bono firmare, ut mors quandocumque adveniens existentem gratiae statum semper et necessario inveniret. Atqui utrumque est impossibile. Impossibile est primum, quia indivisibile instans in quo via finitur, in solius Dei potestate est. Impossibile est secundum, quia potestas liberi arbitrii quantacumque gratia adiuti, non est nisi respectu eorum quae sub electione cadunt. Quod autem eligitur, est aliquod particulare operabile, particulare autem operabile est quod est hic et nunc. Quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii est aliquid ut nunc operandum, non autem continuatio operationis per totum tempus. Praeterea, etsi homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum potentiarum, et ideo, licet liber sit ad volendum vel non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest ut voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit, immobiliter se habeat. Omnibus igitur modis per-

severantia finalis, sub posse liberi arbitrii nequaquam cadit aut cadere potest (x).

Atque hinc apparere potest discrimen inter perseverantiae auxilium de quo Apostolus, 1 Cor. X-13 : *Faciet cum tentationem -proventum ut possitis sustinere*, et perseverantiae donum de quo intelligitur illud Philipp. 1-6 : *Qui coepit, in vobis.opus bonum, perficiet usque in diem Christi lesu*. Ex duplici enim capite differentia ista oritur. Primo ex hoc quod per auxilium datur homini posse perseverare si velit, per donum vero, etiani_yelle quod.potest : pro quanto auxilium ut sic praescindit ab efficaci vel mere sufficiente, donum vero ponit auxilium determinate ut efficax. Secundo ex hoc quod auxilium circumscribitur ad illud tantum quod

(1) At dices: Si non sit in potestate nostra id sine quo impossibile est, finem obtineri, neque etiam finis ipse. Sed perseverantia finalis qua finalis, revera est id sine quo impossibile est finem salutis obtineri. Sequitur ergo, salutem non esse in nostra potestate, etiam cum gratiae adiutorio.

Respondeo: *Disl. mai.* Non est finis in nostra potestate, si in potestate nostra non sit id sine quo impossibile est finem obtineri, impossibilitate antecedente malum usum liberi arbitrii, *conc.* Impossibilitate tantum consequente *neg.* Contradistinguo minorem, et nego sequelam.

Etenim, eatenus nequit haberi salus absque finali perseverantia, quatenus negatio huius perseverantiae importat defectionem liberi arbitrii, per supervenientem terminum viae factam irreparabilem; quam necessario consequitur salutis privatio et inevitabilitas damnationis. Proinde, haec impossibilitas non est antecedens, sed consequens, quia totum hoc poterat homo cum adiutorio gratiae impedire. Neque enim sic intelligendum est, perseverantiam finalem non esse in potestate liberi arbitrii, quasi in potestate eius non esset, per gratiam sibi collatam vel praeparatam perseverare usque ad illud instans in quo de facto advenit terminus viae. Semper enim, i. e. in quolibet nunc temporis, potest iustus perseverare, sicut potest etiam non perseverare. Sed hoc sensu intelligendum, quatenus facere nunquam potest ut signatum illud *nunc* in quo forte est de facto perseverans, sit ultimum nunc suae viae, potius quam *nunc* continuandum cum ulteriori temporis mora, in qua adhuc in ancipiti esset perseverantia.

reponi potest in nostra facultate, videlicet ad aliquid ut nunc operandum ; donum vero extenditur ad id quoque quod omnem hominis potestatem fugit, quatenus importat specialem providentiam circa mortis seu termini viae opportunitatem. Quisquis igitur accipit donum, accipit etiam auxilium, non autem e converso, quisquis accipit auxilium, accipit etiam donum. Et ideo in thesi dictum est quod ab auxilio perseverantiae quo *omnibus iustiificalis* datur posse perseverare, distinguendum est donum perseverantiae quo *aliquibus* datur ipsum perseverare usque in vitae finem. Nec iam magni negotii erit declarare quomodo ratione duorum quae superaddit, tum scilicet efficacis protectionis contra tentationes, tum praeterea opportuna coincidentiae termini viae cum statu gratiae, magnum per antonomasiam Dei donum et dicatur et revera sit.

In primis finalis perseverantia donum Dei est, qua parte dicit collationem auxiliorum efficacium prae mere sufficientibus. Quod quidem adeo clarum existimo, ut vix indigeat demonstrari. Duorum enim piorum, quorum unus in via boni operis perseverat, alter ab ea iam declinat, una tandem atque eadem, et minime dispar conditio est. Nonne, clamat Augustinus de don. pers. n. 21, utrique a Deo creati, utrique ex Adam nati, utrique de terra facti erant et ab eo qui dixit: *omnem flatum ego feci*, unius eiusdemque naturae animas acceperant ? Nonne postremo utrique vocati fuerant et vocantem secuti, utrique iustificati ? Unde ergo fit ut unus in bono permaneat, alter non permaneat ? Ex libero id dices fieri arbitrio, et recte quidem, si de causa proxima sermo sit. Sed si ad causam altissimam velis ascendere, dicendum hoc ideo esse, quia unius, et non alterius liberum arbitrium per gratiam praevenit eo modo qui efficax praesciebatur. Quare autem unius, et non alterius ? Forte non poterat Deus ambos illos homines ita movere, ut ambo vel neuter mox entem sequerentur.' Quod si nonnisi insipientis-

sime dicitur, unum profecto concludendum restat : ad solam eius referendum esse voluntatem, cuius inscrutabilia iudicia sunt, quique unum dilexit prae altero, gratuitum ei conferens donum, quod absque iniustitia non contulit et alteri.

Est quoque gratuitum Dei donum finalis perseverantia, qua parte dicit provisam coincidentiam mortis cum statu gratiae. Nam certe, in manibus Dei esse mortem et vitam, non est aliquatenus ambigendum. Unde Christus Dominus in evangelio : *Vigilate ergo, quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit.... Beatus ille servus, quem cum venerit dominus eius, invenerit sic jacentem.* Quibus verbis admonuit, semper nos paratos esse debere ad mortem et Dei iudicium, nec posse confidere de mora supremi iudicis, quia saepe inopinato venit. Nullo igitur modo ex nobis pendet circumstantia mortis, sed ex Dei providentia, qui libere disponit humanos eventus secundum beneplacitum suae voluntatis. Quo iam praesupposito, dicit Augustinus de dono persev. c. 17 : «Videte quam sit a veritate alienum, negare donum Dei « esse perseverantiam usque in finem huius vitae, cum vitae «huic, quando voluerit, ipse det finem; quam si dat ante «imminentem lapsum facit hominem perseverare usque in «finem». Et epist. 217, n. 21 : «Quomodo non gratiae Dei «est, non solum credendi voluntas ab initio, verum etiam «perseverandi usque in finem, cum finis ipse vitae huius «non in hominis, sed in Dei sit potestate, et possit utique «Deus etiam hoc beneficium non perseveraturo conferre, «ut rapiatur ex corpore ne malitia mutet intellectum illius ». Ex hoc igitur quod videmus alios in finem perseverantes de hoc saeculo migrare, alios usque post lapsum in hoc saeculo conservari, qui utique non lapsi essent si antequam laberentur hinc exiissent, et rursus quosdam ex his quousque convertantur hic manere, qui utique periissent, si, ut aliis contingit, antequam converterentur defuncti essent : ex hoc, inquam, ita dilucide ostenditur conclusio, ut neminem nisi plane caecutientem, contradictorem habere possit.

Et non solum donum, sed magnum per antonomasiam

Dei donum dicenda est haec eadem finalis perseverantia (l). Magnum plane donum, quod secum fert effectivam salutis aeternae consecutionem. Magnum donum, quod iis solis datur, quos Deus praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, quosque vocavit vocatione illa de qua dictum est: Sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei. Magnum denique donum, quod non fuit concessum homini in paradiso, sed nunc per Christum conceditur electis, et tanto illustrius, quanto magis dispares utriusque status conditiones inveniuntur. Primo itaque homini, qui in eo bono quo factus fuerat rectus acceperat posse non peccare, posse non mori, posse ipsum bonum non deserere, datum est adiutorium perseverantiae, non *quo* fieret ut perseveraret, sed *sine quo* per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero, sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinis non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur: non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint.... Pro his igitur interpellante Christo ne deficiat fides eorum, sine dubio non deficiet usque in finem, nec eam nisi manentem «vitae huius inveniet finis. Maior quippe libertas est necessaria adversus tot et tantas tentationes, quae in paradiso non fuerunt, dono perseverantiae munita atque firmata, ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis vincatur hic mundus: hoc sanctorum martyria docuerunt. Denique ille (Adam), et terrente nullo, et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, in tanta non peccandi facilitate. Isti autem non dico terrente mundo, sed saeviente ne starent, steterunt in fide: cum videret ille bona praesentia quae fuerat relicturus, isti futura quae accepturi fuerant non viderent.

(i) Trid. Sess. 6, can. 16: « Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s. »

« Unde hoc nisi donante illo a quo misericordiam consecuti
 sunt ut fideles essent, a quo acceperunt spiritum, non ti-
 « inoris quo persequentibus cederent, sed virtutis et charitatis
 « et continentiae, quo cuncta minantia, cuncta invitantia,
 « cuncta cruciantia superarent ? Illi ergo (Adae) sine peccato
 « ullo data est, cum qua constitutus est voluntas libera, et
 « eam fecit servire peccato. Horum vero cum fuisset voluntas
 « serva peccati, liberata est per illum qui dixit: Si vos Fi-
 lius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Et accipiunt tantam
 « per istam gratiam libertatem, ut quamvis, quamdiu hic
 vivunt, pugnent contra concupiscentias peccatorum, eisque
 « nonnulla subrepant, propter quae dicant quotidie : dimitte
 « nobis debita nostra, non tamen ultra seiviant peccato
 « quod est ad mortem.... Huic peccato ultra non serviunt, non
 « prima conditione sicut ille (Adam) liberi, sed per secundum
 « Adam Dei gratia liberati, et ista liberatione habentes li-
 « berum arbitrium quo serviant Deo, non quo captiventur a
 « diabolo. Liberati enim a peccato servi facti sunt iustitiae,
 « in qua stabunt usque in finem, donante sibi illo perseve-
 rantiam, qui eos praescivit, et praedestinavit, et secundum
 « propositum vocavit, et iustificavit, et glorificavit » (*).

« Iri « I »

Verum etsi perseverantiae donum nec in nostra sit potestate, nec sub ullo nostro proprie dicto merito cadere possit, adhuc tamen per instantem orationem potest certo a Deo impetrari. Generalis enim Christi promissio est, Matth. VII, 7-8, Ioan. XVI-23, etc., nos certo impetraturos quicquid petierimus Patrem in nomine eius, utique ad salutem vitae aeternae pertinens, praeter quod nihil peti potest in nomine Christi Salvatoris. Atqui nihil est magis pertinens ad salutem vitae aeternae, quam perseverantia finalis. Unde notavit Augustinus quod ipsa oratione quae dominica nuncupatur, quia eam Dominus docuit, quando oratur a sanctis, nihil pene

(i) August, de corrept. et grat. c. 12, n. 34-35.

aliud quam perseverantia posci intelligitur (x). Si ergo patres terreni norunt bona data dare postulantibus liliis suis, quanto magis Pater noster coelestis dabit perseverantiam in finem, humiliter et instanter petentibus se ! Cui non frustra dicitur: *Illumina oculos meos ne unquam obdormiam in morte, nequando dicat inimicus meus, praevalui adversus eum*, (Psalm. XII-15). Non frustra dicitur : *Salva me ex ore leonis, et de manu canis unicam meam* (Psalm. XXI-21). Non frustra dicitur : *Ne tradas bestiis animas conflentes tibi, et animas pauperum tuorum ne obliviscaris in finem* (Psalm. LXXII-19). Non frustra dicitur : *proiicias me in tempore senectutis, cum dejecerit virtus mea, ne derelinquas me* (Psalm. LXX-9). Postremo, ne multa commemorem, non frustra dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem*, sicut nec frustra ipsi Christo quotidie dicimus, sacrosanctum eius corpus ac sanguinem percepturi : *Fac me tuis semper inhaerere mandatis, et a te numquam separari permittas*.

Quaquam hoc ipsum quod est in oratione persistere cum debitis conditionibus ad exauditionem, et sit effectus gratiae efficaciter nos moventis, et semper maneat nobis incertum. Quocirca Tridentinum Sess. 6, cap. 13 : « Nemo sibi « certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in « Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes « debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut « coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere ». Unde ultimo ducimur ad dictum apostoli, 1 Cor. X-12 : *Qui se existimat stare, videat ne cadat*, et iterum Philipp. II-12: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*, salva interim consolatione quae nobis tanquam filiis, 1 Petr. V-7, loquitur dicens: *Omnem sollicitudinem vestram prolicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.... Deus autem omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passus ipse perficiet, confirmabit, solidabitque. ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen*.

(1) August, de dono persev. c. 2, n. 4-9.

QUAEST. CX.

DE GRATIA QUANTUM AD EIUS ESSENTIAM.

Deinde veniendum est ad scrutandum penitus intrinsecam gratiae quidditatem, intimamque rationem. Et primo quidem dicendum de gratia habituali, deinde de actuali.

THESIS VII.

(Ar t . 1-4).

Gratia sanctificans non est merus extrinsecus favor Dei, nec tegumentum aliquod peccatorum per imputatam iustitiam Christi, imo nec rectitudo formaliter consistens in obedientia mandatorum, sed supernaturale donum animae infusum et inhaerens, quo naturae divinae vere consortes efficimur, et ordinamur ad vitae aeternae beatitudinem in visione Dei. Rectissime autem a theologis dicitur qualitas ad speciem habitus reducenda. Rectissime etiam a plerisque asseritur ab infusis virtutum habitibus realiter distincta, non in animae potentiis, sed in eius essentia subiectata.

§ 5-

Satis constat inter protestantes, eosque omnes qui a protestanticis principiis pendent, gratiam sanctificantem non esse aliquam realitatem animae infusam, eique inhaerentem, sed vel aliquid quod est in solo Deo, ut favor seu benevolentia eius ; vel iustitiam qua ipse Christus iustus est, nobis per quamdam fictionem iuris imputatam ; vel ad summum, ipsa iustitiae opera quae quis exercet conformiter ad praecepta legis.

Primus dicendi modus fuit Calvini apud Bellarminum l. i de grat. c. 3 : « Falsum esse contendo, ait, ullam iustitiae
* partem in qualitate sitam esse, vel habitu qui in nobis

fundamentum ex quibusdam veteribus (apud S. Thoinam de λ erit. Q. 27, a. 1) renovatum, videtur fuisse in hoc, quod gratia gratum faciens intelligitur illud quo homo est acceptus Deo. Acceptus autem intelligitur per Dei acceptationem, quae quidem in ipso Deo est, sicut et dicitur quispiam acceptus homini, non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptationem quae est in acceptante Quare aliquem habere Dei gratiam, vel esse in Dei gratia, id unum significat, Deum nempe habere complacentiam erga illum, ac per hoc, gratia sanctificans nihil omnino in homine ponit, sed tantummodo dicit favorem sese tenentem ex parte Dei.,

Secundus dicendi modus fuit Lutheri. Qui cum naturam humanam per peccatum originale essentialiter viciatam assereret, volebat hominem etiam iustum in qualibet actione sua semper et necessario peccare, ac proinde, semper et necessario remanere peccatorem Sed perseverantem semper abominationem peccati tegit imputata extrinsecus iustitia Christi, ex qua homo, cum vere in seipso peccator sit et maneat, per meram fictionem iuris habet denominationem iusti.

Tertius denique dicendi modus fuit Baii, cuius est propositio 42 a Pio V damnata : « Iustitia qua iustificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum quae est operum iustitia, non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ». Et differt a duobus praecedentibus, quatenus esse in gratia, iam non ponitur praedicatio pure extrinseca. Convenit tamen, quatenus gratia qua formaliter iustificamur, non est aliquid inhaerens et infusum, actibus praevium et ab eis distinctum.

Porro omnes istae opiniones tamquam haereticae damnantur a Tridentino, Sess. 6, de iustific. passim, et specialiter in can. **n** : « Si quis dixerit, homines iustificari vel « sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum

remissione, exclusa gratia et charitate quae in cordibus «eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat ; aut etiam, gratiam qua justificamur, esse tantum «favorem Dei, anathema sit». Nam prima opinio notatur in his verbis : *esse tantum favorem Dei*. Secunda in istis : *homines iustificari sola imputatione iustitiae Christi*. Tertia simul cum aliis duabus in illis aliis : *exclusa gratia et charitate quae in cordibus eorum diffundatur atque illis inhaereat*.

Et sane, in sacris litteris gratia qua justificamur, dicitur primo terminus novae nativitatis. Illius dico nativitatis quae nativitati carnali opponitur : quae iam non est ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri. De qua loquitur Christus ad Nicodemum, Ioan. III. 5 et seq., ubi explicans qua ratione homo possit habilis reddi ad ingressum in regnum Dei, id fieri docet per regenerationem ex aqua et Spiritu Sancto, subditque quod homo ita ex Deo renatus, spiritus est, sicut qui ex carne nascitur, caro est. Quemadmodum igitur naturali nativitate homo constituitur in esse suo humano, et per hoc ipsum ordinatur ad respondentes operationes humanae vitae, ita per nativitatem ex aqua et Spiritu Sancto, vere et realiter constituitur in quodam esse spirituali seu deiformi, ut ex consequenti, deiformium operationum capax efficiatur. Et ne hoc incredibile Nicodemo videatur, statim affertur comparatio venti quaquaversum velut ex arbitrio spirantis : cuius realitas nobis dubia utique non est, siquidem audimus vocem eius, et tamen nescimus unde veniat aut quo vadat, siquidem latet nos tam origo quam terminus eius. Simili itaque pacto non est existimanda phantastica seu imaginaria nativitas ex Spiritu, etsi occultum sit^{supernaturale} sit, principium a quo novus homo sumit originem, sicut occultus est, supernaturalis est, supra omnem sensum omnemque naturalem cognitionem est et finis vitae aeternae ad quem ordinatur. *Spiritus*, inquit, *ubi vult spirat, et vocem eius audis, sed nescis unde veniat aut quo vadat, sic est omnis qui natus est ex Spiritu*. Haec igitur sunt quae de nova ex Deo nativitate et novo

esse in ea accepto docet Dominus in evangelio. Haec sunt ad quae alludit Joannes in prima sua epistola, III-9» cum dicit : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non tacit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Et Paulus, 1 Cor. V-17, cum de nova in Christo creatura loquitur, aut cum Eph. II-io ait: *Ipsius enim Jactura sumus, creati in Christo Iesu in operibus bonis* (id est ad opera bona), *quae praeparavit Deus ut in eis ambulemus.* Nunc autem, esse illud quod in nova nativitate nobis communicatur, esse quo spirituales sive deiformes efficimur, esse cuius ratione sumus nova factura, nova creatura ad exercenda opera bona in finem vitae aeternae, aliquid profecto est non in Deo exsistens, non in quadam fictione iuris consistens, non cum ipso operum exercitio confundendum, sed donum homini qui renascitur intrinsecum, donum infusum, habituale, permanens, fixum, et meritoriorum operum exercitio natura saltem prius.

Amplius, gratia in sacris litteris dicitur id quo consortes efficimur naturae divinae, *θεῖα κοινωνία φύσεω*. Ita quidem in celeberrimo loco 2 Petr. I. 3-11, ubi fit oppositio inter maxima et pretiosa dona ad vitam et pietatem conferentia, quae nobis contulit Deus per Christum, et ea quae cx parte nostra in exercitio virtutum praestanda sunt, ut habeamus introitum in aeternum regnum Domini nostri et Salvatoris Iesu Christi. Quidquid enim nunc sit de distinctione inter gratiam et virtutes, aut de modo quo plurale illud *maxima et pretiosa promissa* debet accipi, certum est gratiam sanctificantem, aut solam, aut cum aliorum donorum comitatu, hic significari. Per hoc autem quod gratia illa dicitur divinae naturae consortium, necesse est in ea intelligere perfectionem quamdam superadditam, per quam anima elevatur supra suam conditionem naturalem, et proportionatur participationi beatitudinis Dei. Semper enim natura indicat essentiam rei cum respectu ad propriam operationem seu proprium finem eius, et ideo, aliquem fieri consortem naturae divinae, nihil aliud est quam ipsum constitui in tali gradu essendi participato a Deo, secundum quem compe-

tens ei sit finis sive beatitudo soli Deo connaturalis (J). Hinc ergo eruitur eadem conclusio ac supra, quia huiusmodi perfectionis accessio haberi omnino non potest per merum extrinsecum favorem Dei, aut per imputationem iustitiae qua iustus est Christus, exclusa omni ontologica atque interna renovatione spiritus mentis nostrae. Imo nec potest formaliter importari per iustitiam operum, praesertim cum iustitia operum sit aliquid consequens ad dictam divinae naturae participationem, et expresse ab ea in praesenti contradistinguatur; Quomodo, inquit, Deus *maxima et pretiosa nobis promissa donavit ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*, sic vos *curam omnem subinferentes ministrare in fide vestra virtutem, etc.*

Adhuc, gratia de qua nunc sermo, praedicatur in Scripturis, ut quae nos formaliter facit filios Dei: *Lex, inquit, per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Ipse enim Iesus Christus est, qui quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri. Unde apostolus, Rom. VIII-15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum... Si autem filii, et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi.* Porro filius et haeres Dei eatenus quis efficitur, quatenus in eam transfertur dignitatem, eamque essendi conditionem, in qua patet accessus ad possessionem propriarum divitiarum Dei, hoc est ad fruitionem summi et increati boni visi ut est in se. Id enim appellamus haereditatem alicuius, quo ille dives est; et cum Deus nonnisi seipso summo bono dives et beatus sit, seipso scilicet viso, seipso amato, seipso fruitionis obiecto: constat quod possessio haereditatis Dei cum intuitiva visione Dei convertitur. At quo pacto putas intelligi posse, creaturam transferri in eam essendi conditionem in qua ad Dei visionem pateat accessus? Nam cum ultimo fine operandi ipsa essendi conditio proportionetur necesse est: aliunde vero, excedit

(1) Cf. de Virtutibus, Proleg. cap. 2, § 1.

proportionem cuiusvis naturae creatae visio Dei per essentiam. Iterum igitur apparet, translationem hanc importare elevationem ad novam quamdam rationem entis per donum supernaturale infusum et inhaerens ; apparet quoque essentiam gratiae adoptionis, quae et sanctificans gratia dicitur, in hoc eodem dono esse reponendam.

Vide igitur discrimen inter divinam et humanam adoptionem. Nam adoptio humana nihil physicum ponit in homine, sed tantum aliquid intentionale. ad ordinationes rationis pertinens; praesupponit enim, et non facit in adoptato physicam capacitatem fruendi bonis ad quae ius acquirit, transiens in familiam adoptantis. At divina adoptio capacitatem fruendi bono proprio Dei non praesupponit, sed causât, et ideo quadantenus assimilatur generationi per quam generantis natura generato communicatur. Universim autem loquendo summopere cavendum est ne ea quae apud nos sunt, transferamus ad divina, non attendendo conditionum differentiam. Sicut esse gratum homini, nihil ponit in eo qui gratus esse dicitur ; nulla enim mihi accrescit perfectio aut decrescit, secundum quod advenit hominum favor, vel recedit. Et forte idem dici posse putas de eo quod est esse gratum Deo? Absit. Sapienter enim tibi respondebit S. Thomas quod ¹ sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ¹ ut nostra, ita voluntas eius est effectrix boni, et non causata a bono, sicut nostra (x). Unde quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum causatum in creatura, diversum tamen secundum differentiam dilectionis. Est namque una communis dilectio secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. XI-25, et secundum istam dilectionem esse naturale rebus creatis elargitur. Alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni ; et secundum hanc dicitur aliquem diligere

(1) De Verit. Q. 27, a. r.

simpliciter, quia vult ei bonum aeternum quod est ipse. Proinde, *per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens (1)*, et sic, omnibus modis contra haereticorum cavillationes positio nostra firmatur.

Haec igitur est gratia sanctificans, quam divinis edocti eloquiis, sancti quoque Patres ab initio praedicaverunt. Haec est de qua Ireneus l. 5, c. 6, ubi perfectum hominem tribus constare docet, corpore, anima et spiritu, non dichotomiam per haec verba introducens, sed formale supernaturalis vitae principium asserens. De qua Cyprianus epist. 1 ad Donat, n. 4, ubi adhuc a baptismo recens, grato animo recolit nati-vitatem secundam quae eum, genitalis undae auxilio, infuso desuper lumine, et coelitus hausto spiritu, in novum hominem reparavit. De qua Augustinus l. 1 de pecc. mer. et remiss, n. 10, ubi veteri Adam a quo peccatum sola imitatione in alios homines transiisse volebant pelagiani, opponit novum Adam Christum, qui praeterquam quod se ad iustitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam quam latenter infundit et parvulis. De qua Cyrillus Hierosolymitanus, catech. myst. 2, n. 6, ubi baptismum nostrum non in solo extrinseco favore, sicut baptisma Ioannis, consistere docet, sed tum ad purganda peccata valere asserit, tum ad conciliandum Spiritus Sancti donum, et ad inserendum nos Christo tamquam palmites viti. De qua rursus alter Cyrillus, l. 4. in Isai. orat. 2, ubi ait formari Christum in nobis, dum divinam quamdam formam, quae est velut character substantiae Dei, Spiritus Sanctus per sanctificationem nobis communicat. De qua demum alii bene multi, cum nos in Christo regeneratos, vere deos appellari dicunt, non natura, sed participatione, non tamquam de substantia Dei natos, sed tamquam ex gratia deificatos, tametsi usque modo latens sit ista deificatio. Quippe, non-

(1) S. Thom. hic., a. 1. in corp.

dum apparuit quid erimus, et propterea iusti sunt mundo despecti, sed scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, videntes eum sicuti est (1).

S

Fide itaque catholica credendum est, gratiam sanctificantem esse quiddam supernaturale, animae infusum, eique inhaerens. Hinc autem ulterius infertur, ut in thesi additum est, rectissime eam a theologis dici qualitatem ad speciem habitus reducendam.

Et Catechismus quidem concilii Tridentini, Part. 2, c. 2, n. 50, non dubitavit asserere id quoque ad fidem definitam pertinere. Ait enim : « Est autem gratia, quemadmodum Tridentina synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, *sed divina qualitas* in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriorres ac splendidiores reddit ». At, quidquid sit de rigore huius censurae, quam plures post Dominicum Soto severiorem existimant, pro certo saltem tenendum, doctrinam quae gratiam reponit in qualitate et habitu, ad minus virtualiter in definitione concilii contineri. Unde, ut refert Pallavicinus, l. 8, c. 14, n. 3, quibusdam postulantibus ut expressius declararetur fieri iustitiam per habitum infusam, delecti Patres ad id responderunt, id satis explicari per vocem *inhaeret*, quae stabilitatem significat, et habitibus, non actibus congruit.

Non ergo sine ingenti saltem temeritate reiici potest conclusio, cui omnium quoque probatorum theologorum sententia suffragatur. Et aperte deducitur ex dictis in § 1. Ibi enim ex testimoniis revelationis ostensum est nos per

(1) Ad complementum doctrinae, cfr. tractatum de Deo ubi de lumine gloriae et visione intuitiva, Q. 12, thes. 13 Et de Virtutibus, Proleg. c. 2.

sanctificantem gratiam elevari ad superiorem gradum essendi, id est, actuari secundum novum esse, quo assimilamur Deo in ordine ad participationem propriae eius beatitudinis. Atqui esse huiusmodi utpote homini adveniens post primum esse completum, est procul dubio, non substantiale principium, sed accidens in sola anima spirituali subiectatum. Rursus accidens quo anima spiritualis in se ipsa perficitur, nullum aliud esse potest quam qualitas, ut absque contradictione, posita hypothese, omnes concedent. Vere igitur dicendum, gratiam sanctificantem esse *qualitatem* divinitus infusam, quae etiam quomodo ad speciem *habitus* reducatur, alibi iam declaravimus, generalem exponendo de habitibus doctrinam. Vide ibi dicta.

Nec in oppositum valet auctoritas quonidam modernorum de medio tollentium omne accidens ab essentia animae realiter distinctum. Tenentur enim praeiudicatis opinionibus suae philosophiae, quae cum irreductibilem habere videatur ad doctrinam fidei oppositionem, ex hoc vel solo capite, praescindendo nunc ab aliis, est prorsus reiicienda. Logice enim ex ea sequeretur, ens supernaturale inter chimaeras esse collocandum, et non modo gratiam qua iustificamur, sed et omnia maxima et pretiosa promissa per Christum nobis donata, imo ipsos actus salutes, imo ipsum lumen gloriae et beatificam visionem, esse cum essentia seu natura animae realiter idem. Et hoc quidem satis nobis esse debet, nam directa confutatio principii philosophici a quo suam de gratia doctrinam derivant, pleno iure ad philosophiae scholasticae auctores pertinet.

Sed si gratia sanctificans est habitus, estne habitus realiter distinctus ab habitibus virtutum, et speciatim ab habitu charitatis? De qua re S. Thomas in articulo huius quaestionis tertio.

§ 3.

‘ Quidam posuerunt, inquit Angelicus in praesenti, «a. 3, idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam,

sed differre solum secundum rationem : ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur ; virtus autem secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister, in II, Dist. 26. Cui sententiae adhaesit postea Scotus, et post Scotum, praeter ipsius Scotisticae scholae alumnos, Bellarminus l. 1 de gratia, c. 6. At S. Thomas constanter docet gratiam a virtute realiter distingui, et comparari ad virtutes sicut comparatur natura ad suas potentias operativas. De qua sententia ita censuit Suarez l. 6 de grat. c. 12. n. 1 : « Sententiam hanc praeferendam censemus, tum quia a pluribus et gravioribus theologis recepta est, tum etiam quia est satis conformis Scripturae et Patribus, tum denique quia magis commendat divinam gratiam, meliusque totum ordinem supernaturalium perfectionum declarat ».

Et re quidem vera, realem distinctionem omnia quae ex sacris litteris supra allata sunt, satis ostendere videntur. Ibi enim gratia proponitur ut terminus novae nativitatis novaeque creationis, ut natura superior participata a divina, ut forma qua formaliter efficimur deiformes. Sed illud quod se habet ut directus nativitatis terminus, ut natura nova, ut forma regeneratorum in filios Dei, dicit quidem novum *essendi* principium, non autem *operandi*, nisi radicale tantum et remotum. Rursus, radicale principium operandi praesupponitur ad principium proximum atque immediatum, cuiusmodi est virtus. Dicendum igitur. gratiam praesupponi ad virtutes, adeoque ab eis realiter distingui. Et huic conclusioni concordant dicta conciliorum. Nam concilium Viennense ait parvulis in baptismo infundi *gratiam et virtutes*. Et Tridentinum, Sess. 6, cap. 7, docet iustificationem esse renovationem interioris hominis per voluntariam susceptionem *gratiae et donorum* : quae dona ibidem explicantur de fide, spe, et charitate, quae simul infusa accipit homo per I. C. cui inseritur. Et catechismus ad parochos, mentem concilii explicans dicit : « Huic autem

DE GRATIA QUANTUM AD EIUS ESSENTIAM

◁ (gratiae sanctificanti) additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus « infunduntur ».

Hoc idem apprime suadet analogia ordinis naturalis et supernaturalis, quam exponit Angelicus in praesenti, et plenius de Verit. O. 27, a. 2 : « Haec opinio, inquit, {quod t. charitas et gratia per essentiam differant, et quod nulla (virtus sit cum gratia idem) rationabilior videtur. Cum enim ◁ diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem « alicuius finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur : sci- (licet natura proportionata ad finem illum ; et inclinatio ◊ ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis; et mo- « tus in finem... Homo autem secundum naturam suam v proportionate est ad quemdam finem cuius habet na- ◁ turalem appetitum, et secundum naturales vires operari « potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua ◁ contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis se- « eundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam « hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem « homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem (excedens, scilicet vita aeterna quae consistit in visione ¶ Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiusli- ◁ bet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens. Unde ◁ oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod ◁ operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appeti- l tus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis e- « levetur ad quamdam dignitatem secundum quam talis § finis sit ei competens ; et ad hoc datur gratia. Ad incli- ¶ nandum autem affectum in hunc finem datur charitas ; « ad exsequendum autem opera quibus praedictus finis « acquiritur, dantur aliae virtutes. Et ideo, sicut in rebus ¶ naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae, u et eius motus vel operatio : ita et in gratuitis est aliud gratia « a charitate et a caeteris virtutibus. Et quod haec compa- ◁ ratio sit recte accepta, patet per Dionysium, cap. 2 Coei. l Hierar., ubi dicit quod non potest aliquis habere spiritua-

«lem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat, sicut
« nec operationem alicuius naturae, nisi prius habeat esse
« in natura illa ».

Caeterum, cum de habitudine virtutum ad gratiam plenius dixerimus in tractatu de ipsis infusis virtutibus, non est cur ea repetantur quae ibi fuerunt exposita, tum in Prolegom. cap. 2, tum ad Quaest. 62, thes. 1. Et ideo, statim veniendum est ad difficiliorem et maioris momenti controversiam, quae est de essentia gratiae actualis. De qua sit sequens propositio.

THESIS VIII.

(Ar t . 2).

Praeter gratiam habituales agnoscenda est gratia actualis qua Deus intellectum et voluntatem hominis intrinsecus movet ad aliquid vel cognoscendum vel volendum vel agendum. Et dupliciter consideratur: primo quidem secundum se, deinde vero in suo proximo ac necessario effectum. Considerata in suo proximo ac necessario effectum, nihil aliud est quam actus supernaturalis indeliberatus potentiae a Deo motae, qui quodam vero sensu in nobis esse dicitur sine nobis. At sumpta secundum se, est motio in facultate recepta, principians eiusmodi actum: quae etiam eiusdem indifferenter entitatis est, sive habeat, sive non habeat ultimum effectum actus salutaris deliberati, qui idcirco in plena potestate voluntatis semper relinquitur.

§ i-

Praeter habituales gratiam, agnoscendum esse aliquid aliud gratuitum auxilium Dei interius animam moventis ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum, manifeste apparuit ex plerisque testimoniis quae in praecedentibus allata sunt: praesertim vero, ubi de ne-

cessitate gratiae, sive ad ipsum fidei et salutaris conversionis initium, sive ad perseverantiam in bono post conversionem perfectam. Non enim sermo hic esse potuit de gratia habituali, utpote quae non principiat, sed consequitur initia conversionis, nec etiam constituit auxilium perseverantiae, sed ad ipsum praesupponitur. Oportebat igitur talem accipere gratiam, qua homo actualiter movetur ad bonum salutare, tum per illuminationem in intellectu, tum per inspirationem in voluntate. Et haec est gratia actualis de qua nunc quaestio.

Sed ne statim ab initio circa motionem intellectus et voluntatis obrepat aequivocatio, animadvertite quod motio illa dupliciter accipitur. Primus modus est, vel tamquam ab obiecto facultati praesentato, (sicut dicitur quod intelligibile movet intellectum, et appetibile apprehensum movet voluntatem), vel tamquam a causa obiectum praesentante, (sicut dicitur quod magister movet mentem discipuli, et orator voluntatem auditoris). Qui quidem movendi modus non est proprius soli Deo, sed creaturis quoque, etiam in oeconomia salutis communicatur, utputa angelis vel ministris evangelii de quibus scriptum est: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi... Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum*. Qui etiam in sua intrinseca ratione nunquam variatur, etsi forte per accidens et praeter regulam ordinariam contingat praesentationem obiecti fieri immediate a Deo absque visibili hominum ministerio. Sed nec transcendit ordinem illius gratiae quam externam vocare solent, revelationis scilicet, seu praedicationis, seu suasionis, seu doctrinae; illius dico gratiae quam ipsi pelagiani confitebantur cum dicebant: « Ideo ista (iustitiae opera) sine ope divina non heri, quia et hominem Deus creavit cum libero voluntatis arbitrio, et dando praecepta ipse docet quemadmodum homini sit vivendum; et in eo utique adiuvat, quod docendo aufert ignorantiam, ut sciat homo in operibus suis quid evitare, et quid appetere debeat

quo per liberum arbitrium naturaliter insitum, viam demonstratam ingrediens, continenter et iuste et pie vivendo, « ad beatam eandemque aeternam vitam pervenire mereatur » (1). Et non est illa motio quam iuxta catholicam fidem ponit gratia actualis, de cuius essentia praesens currit disquisitio.

Est igitur alius modus quo accipitur motio intellectus et voluntatis: iam non ex parte obiecti exterius praesentali, sed ex parte causae quae intrinsecus applicat et effective determinat facultatem ad agendum. Notandum porro, quod huiusmodi causa non est nisi vel facultas ipsa, vel Deus, solus potens menti illabi, i. e. interius in ea operari, ut saepe iam ab initio dictum (2). Et si quidem sit ipsa facultas, tunc est *automotio*, sicut quando intellectus factus per prius in actu circa principia, consequenter movet seipsum ad intelligendum conclusionem, aut quando voluntas facta per prius in actu circa finem, consequenter movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Sin autem sit Deus, tunc est *motio instinctiva*, sicut quando anima elicit primum actum, a quo sumit initium processus seu intellectivus seu volitivus, tam in naturalibus quam in supernaturalibus: Et haec instinctiva motio est, quae nunc in considerationem venit: motio scilicet Dei auctoris supernaturalis, intrinsecus moventis mentem ad intelligentiam alicuius veri, et determinantis voluntatem ad affectionem alicuius boni quod ad salutem vitae aeternae pertineat. Haec, inquam, motio est quae nomine gratiae actualis importatur, et ex disertis Scripturarum testimoniis est necessario agnoscenda

Huc in primis spectat celebris ille locus Iohannis, VI-44, ubi Christus incredulitatem Iudaeorum redarguens, ait: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum*. Nam quid est hoc, *traxerit eum, nisi moverit cum* ? Ea

(1) August, de spir. et litt. c. 2, n. 4.

(2) De his vide Ferrariensem, in l. 3 c. Gent. c. 88 et seq.

nimirum interiori motione, quae contradistinguitur a praesentatione obiecti, et ab omni eo quod forinsecus in genere eruditionis vel suasionis vel sollicitationis, per visibilium etiam agentium ministerium aut adhibetur, aut adhiberi potest. Subdit enim paulo infra: *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is qui est a Deo, hic vidit Patrem.* Ut scilicet intelligamus hic agi de operatione illi soli propria, qui est rex saeculorum immortalis et invisibilis, qui non ab extra tantum tangit mentem, ostendendo et proponendo rationes vel motiva, sicut facere possunt illi quoque quos videmus homines, sed intrinsecus operatur, suo illapsu applicans potentiam tum intellectivam tum volitivam ad actum quo mens et cognitione veri illustretur, et complacentia boni afficiatur. Huc quoque pertinet illud Act. XVI-14, de Lydia purpuraria, *cuius Dominus aperuit cor intendere his quae dicebantur a Paulo.* Ubi interior operatio solius Dei moventis et inclinantis et inflectentis mentem, expresse opponitur propositioni obiecti, seu evangelicae praedicationi quae etiam a Deo erat, sed per ministerium Pauli. Pertinet et illud i Cor. III-6 : *Ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit.* Ubi loquitur apostolus de fructu apostolici ministerii, qui est conversio ad fidem, reditus ad bonam frugem, exercitium pietatis et constantia in bonis operibus; eademque semper est oppositio ac supra, similitudine nunc desumpta ex agricultura. Nam cum de plantatione et irrigatione sermo est, designatur opera extrinsecus per praedicationem seu instructionem seu exhortationem adhibita. Cum autem sermo est de incremento quod soli Deo refertur acceptum, significatur altior illa in intimis hominis operatio, quae «excedit humanam humilitatem, excedit angelicam dignitatem, nec omnino pertinet nisi ad agricolam Trinitatem», ut Augustinus dicit, tract. 80 in Ioan. n. 2.

Est autem interior illa operatio, tum in intellectu, tum in voluntate. In intellectu quidem, nam, Eph. I-18, Deus est qui *dat illuminatos oculos cordis*, ad sciendum

spem vocationis, et divitias gloriae eius in sanctis. Et 2 Cor. IV-6, *ipse illucet in cordibus* ad illuminationem scientiae claritatis Dei. Et ib. III-5, de cogitatione bona quae primum etiam operis initium praecedere debet : *Non quod ait. sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* In voluntate vero, nam, ut ait apostolus, Philipp. II-13 ■ *Deus est qui operatur in vobis et velle perficere*, idque *pro bona voluntate*, i. e. secundum misericors suum consilium et gratuitum propositum. Quare, Thren. V-21, sic orat propheta: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Et Prov. XXI-i, dicitur cor hominis esse in manu Domini : *Quocumque, inquit, voluerit, inclinabit illud*, eo quod potens est Deus intrinsecus voluntatem flectere ad complacentiam et affectionem cuiusvis boni, etiam particulariter determinati. Unde bene Ferrariensis in l. 3 c. Gent. c. 89 : Est et alius modus quo Deus aliquando intellectum et voluntatem movet, non ex naturali inclinatione propriae naturae secundum se, sed ex sola motione qua applicat intellectum ad intelligendum et considerandum aliquod obiectum, et voluntatem ad aliquid volendum movet. Qui quidem actus licet non dicatur naturalis tanquam naturae principia consequens, dicitur tamen naturalis in quantum fit virtute superioris naturae dantis omnibus et esse et operationem ; est enim unaquaeque natura « disposita ad obediendum primae omnium causae » J1).

Ubi iterum vides quantum distet iste modus ab illo alio superius assignato, qua creatura aliqua, sive homo sive angelus, intellectum aut voluntatem alterius per doctrinam vel suasionem movere potest. Certe homo praedicans vel docens, (et eadem est ratio de angelo), non influit lumen intelligibile, nec auget ipsum, nec reducit illud de potentia in actum, sed solum proponit quaedam signa intelligibilium intentionum, ad hoc ut ipse auditor per virtutem sui intel-

(1) Quomodo talis motus voluntatis non sit violentus, pulchre •explicat idem auctor, cap. praec.

lectus formet intelligibiles conceptiones signis exterius propositis respondentes, et sese reducat ad scientiae perfectionem adminiculo exemplorum vel argumentorum inanûducendum in perceptionem conclusionum quae in praecognitis a se principiis continebantur. Unde principalis causa scientiae est ibi interius lumen intellectus, non secus ac natura interior est principalis causa sanationis : quatenus scilicet actio docentis est ex suppositione luminis intelligibilis et praeexsistentis cognitionis principiorum, eodem plane pacto quo actio medici est ex suppositione virtutis naturae et principii vitalis adhuc incorrupti. Ceterum, influere vel augere lumen intelligibile, intrinsecus applicare mentem ad intelligentiam alicuius veri, intrare terminos intellectus quasi ad utendum eo tamquam subiecto sibi instrumento, id quidem soli prorsus Creatori reservatur fl). Et simile est quantum ad voluntatem. Nam iterum nec homo nec angelus, nec alia quaevis creatura intrat in eam, sed eatenus inducit eam ad aliquod volendum, quatenus monstrat, manifestat, ostendit hoc aliquid tanquam contentum sub ordine specialis illius boni ad quod voluntas praesupponitur iam inclinata, sicque eam allicit ad volitionem quae sit secundum sensum et directionem praeexsistentis affectionis. Alio autem modo agere in voluntatem quasi ab intus inflectendo eam, multoque magis convertere voluntatem ab una directione in aliam, causando in ea affectionem primam et radicalem ad quam caeterae se habent consequenter, totum hoc extra potestatem creaturae est, sed pertinet ad motionem gratiae quam praecitata Scripturae testimonia satis superque demonstrant (2).

(1) Cf. omnino S. Thom. Ia Part. Q. 117, a. 1, et de Verit. Q. n de magistro.

(2) His consentanea sunt quae scribit S. Ignatius in exercitiis spiritualibus, regula secunda pro pleniori discretionem spiritum: « So-
«lius est Dei Dni nostri dare consolationem animae sine causa prae-
cedenti, quia proprium est Creatoris animam intrare, ingredi, fa-
cere motionem in illa... Dico, sine causa, i. e. sine ullo praevio sensu

Sic igitur apparet veritas illius actualis auxilii de quo nunc sermo (x). Sed de eius natura ampliores iam determinationes merito desiderantur. Et maioris perspicuitatis causa, ad gratiam quam *excitantem* vocant, restringenda erit consideratio, praesertim cum ipsa, ut ex dicendis infra patebit, ab ea quae *adiuvans* dicitur, minime secundum rem distinguatur.

Celebris quidem inter theologos controversia est, inde a saeculo XVII, quoad naturam gratiae excitantis. Alii cum Suarezio volunt nullum per eam haberi auxilium interius in potentiis animae receptum, praeter actus vitales intellectus et voluntatis. Putant enim gratiam excitantem esse ipsum actum indeliberatum bonae cogitationis vel piaae affectionis, qui a Deo et homine simultanée et aequae immediate producitur. « Ego, inquit ipse Suarez l. 4 de grat. c. i, n. 12, nullum auxilium internum, potentiisque animae inhaerens, praeter actus vitales et actiones eorum, nec alias qualitates per se infusas agnosco, nisi vel habitus vel supernaturales actus vitales ». Et infra, c. 4,

» vel cognitione alicuius obiecti per quod talis consolatio adveniat
« animae per eius proprios actus intellectus et voluntatis ». Et in versione ms., hoc loco habetur sequens citatio: *B. Thomas, 1-2, Q. 8, a. 6, ei Q. 10, a. 4*, quibus locis Doctor angelicus agit de motione voluntatis, movente Deo. Sic Roothan in notis l. c.

(2) Nota bene quod allata testimonia de interiori operatione Dei in nobis non possunt restringi ad solam influentiam habituum a Deo in anima. Quaedam enim sunt quae hunc sensum absolute non ferunt, ut Ioan. VI-44. Quaedam vero quae vel exclusive vel inclusive saltem, referuntur ad ea quae antecedunt iustificationem et habituum infusionem: exclusive, ut Act. XVI-14; saltem inclusive, ut 1 Cor. III-6, 2 Cor. III-5, Philipp. II-13, etc. Denique, etiam post infusos habitus agnoscenda est ulterior et specialis operatio Dei in corde, ut in quaestione de perseverantia probatum est. Omnibus ergo modis, speciales actualis gratiae motiones oportet hic intelligere.

n. 2 : «Censeo nullam entitatem infundi, quae sit prior tempore vel natura ipso actu gratiae excitantis, vel principium proximum eius, sed solum Spiritum sanctum immediate ac per seipsum infundere hos actus elevando potentiam ad conficiendum illos ». Huic opinioni e diametro alia opponitur quae vult gratiam excitantem non esse formaliter ipsum actum vitalem indeliberatum, sed proximam causam eius : videlicet, vim transeunter menti impressam, ad instinctivum actum impulsivam atque applicativam, necnon (si infusus habitus desit), intrinsece elevantem potentiam, ut sit proportionatum actus principium quantum ad supernaturalitatis modum. « Alio modo potest intelligi Deus (auxilium praebere), aliquid in potentia efficiendo, quod non sit actus secundus seu vitalis, sed tantum aliqua entitas per modum actus primi, non tamen «permanentis in potentia non operante, sed durantis solum quamdiu potentia Operatur, ut in hoc, ab omni qualitate quae per modum habitus nobis infunditur, distinguatur. Et hoc genus auxilii ponunt aliqui moderni theologi, et vocant illud actuale...., quia est aliquid transiens, ut ita distinguant illud ab habituali auxilio » il).

In hoc igitur situm est totius controversiae punctum : Sintne actus supernaturales indeliberati, ipsa secundum se actualis gratia excitans, an solum immediatus, proximus, et necessarius effectus eius : ita scilicet ut formalitas gratiae reponenda sit, vel non, in motione intus a Deo recepta, qua mens ad dictos actus eliciendos determinetur. Porro, ut cuique consideranti patebit, non potest controversia eiusmodi directe dirimi ex revelationis documentis, cum revelatio id unum directe nos edoceat : Deum in nobis operari velle et perficere, Deum aperire mentem et tangere cor ; adeoque esse in nobis, et non ex nobis libere agentibus, quasdam cogitationes, et inspirationes a Spiritu Sancto. Quo autem modo haec contingant, per se non dicit, sed sicut

(1) Suarez, ubi supra, l. 3, c. 1, n. 12.

- in aliis quaestionibus pene innumeris, relinquit colligendum per ratiocinium et analysim metaphysicain. Nunc autem prior ille modus secundum quem ad actum vitalem indeliberatum Spiritus Sanctus concurreret, non subordinando sibi potentiam, i. e. non immittendo in ea quo impellatur et elevetur ad productionem actus, sed actum ipsum immediate influendo, et cum ea coefficiendo : iste, inquam, modus non uno ex capite impossibilis ac inetaphysice repugnans tibi forsitan videbitur.

Et primo quidem, ex parte conventus potentiae creatae cum Spiritu Sancto ad coefficiendum actum. Quotiescumque enim duo agentia coniunguntur ad effectum unum, aut casu coniugatio fit» aut certe ipsius coniugationis debet esse causa per se. Causa autem per se, vel erit unum e duobus agentibus determinans alterum ad coagendum, vel aliquod tertium determinans utrumque. Atqui non est tertium quoddam agens determinans coniugationem Spiritus Sancti cum facultate creatae, ut facile, puto, concedent omnes. Sed nec est unum e coniugandis determinans alterum ad coagendum : non facultas creatae Spiritum Sanctum, ut est per se evidentissimum ; non Spiritus Sanctus facultatem creatam, cum ex hypothesis Spiritus Sanctus nihil in ea efficiat quod sit per modum actus primi, sed influat tantum in actum secundum, (piam cogitationem, pium affectum), qui causalitate facultatis est natura posterior. Erit ergo casualis simultaneus ille Spiritus Sancti cum intellectu et voluntate concursus, ad coefficiendum indeliberatos actus in quibus essentia gratiae collocatur. Et si casuale est principium ex quo proxime gratia procedit, tunc ut de aliis innumeris repugnantiis sileam, gratia illa iam non est Dei gratia.

Sed haec, si placet, omitto. Veniamus ad influxum quem in piam cogitationem vel pium affectum haberet potentia, non a Deo mota, sed concomitanter cum Deo agens. Et primum omnium, videtur esse aperta impossibilitas, si pia cogitatio vel pius affectus consideretur ut actus *indeliberatus*. Etenim omne quod transit de potentia in

actum debet moveri ad exercitium actus, aut a se, aut ab alio. Ad exercitium autem actus indeliberati facultas non movetur a se. Unde, si nec ab alio moveatur, et nihilominus agere supponatur, eo ipso ponitur actio cuius deest ratio sufficiens. « Voluntas, ait S. Thomas 1-2, Q. g, a 4, movet «seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit se- «ipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem «non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis «vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, «et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest «sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper «sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle «sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret «seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante con- «silio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non «autem est procedere in infinitum. Unde necesse est po- «nere quod in primum motum voluntatis voluntas pro- «deat ex instinctu alicuius exterioris moventis ». Qui qui- dem exterior movens est solus Deus, ut expresse docet Angelicus paulo infra, a. 6 (3). Porro actus indeliberatus in quaestione nunc positus, ille ipse primus motus facultatis est, cuius causa cum non sit aliquod consilium vel aliqua voluntas antecedens, aliud esse non potest quam instinctus seu motio applicativa ad agendum, eaque recepta a primo movente Deo. Tollitur autem huiusmodi instinctus, semel ac facultas dicitur coniugari Deo, et nihil ab eo recipere quod sit natura prius ipso actu sanctae cogitationis vel piaie affectionis. Ergo, hac suppositione facta, impossibilis .est omnis influxus creatae facultatis in actum praedictum.

At nondum satis, quia crescit repugnantia, si indeliberatus actus iam consideretur ut *supernaturalis*, et aliunde facultas supponatur infuso habitu destituta. Nam si quando agentis virtus improportionata sit ad aliquod

(i) Cf. etiam 1. 3 c. Gent. c. 89.

genus actuum (sicut impropportionata est omnis naturalis facultas ad actus entitative supernaturales), eadem illa virtus, nisi augeatur vel elevetur, nunquam poterit esse eiusmodi actuum principium elicitivum. Hic autem, ex hypothesi, virtus facultatis in nullo augetur aut elevatur. Repugnat ergo ut sanctae cogitationis et piaae affectionis supernaturalis, parziale etiam seu inadaequatum principium existat. Equidem distinguere solent inter vitalitatem actus et supematuralitatem eius, dicendo quod facultas dat actui esse vitale, Spiritus autem Sanctus assistens esse supernaturale. Sed hoc nihil est, et tota explicatio nititur falso supposito. Suppositum enim est quod soli operationi vitali qua tali proprium sit esse ab intrinseco. At vero commune hoc est omni operationi, et secundum omnia quae suscipit praedicata. *Actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet quod ab eius potentia egrediatur*, inquit S. Thomas de Pot. 0. 3, a. 4. Neque in hoc distinguitur actio vitalis a non vitali, bene vero in eo quod actio non vitalis, etsi ab intrinseco, non tamen manet in intrinseco, sed consistit in quadam emissionem ad extra, utpote tota se ordinata ad perficiendum aliquid exterius. E contra, actus vitalis ita est ab intrinseco. ut etiam maneat in intrinseco, tamquam omni ex parte, propria ipsius operantis actualitas et perfectio. Unde apud philosophos, operatio non vitalis et operatio transiens, operatio vitalis et operatio immanens convertuntur. Denique, in hoc distant viventia a non viventibus, quod viventia operantur ad suam ipsorum perfectionem, alia vero non. Caeterum, tam impossibile est concipere operationem quamlibet, quae se tota non egrediatur e virtute agentis, vel simplici, vel certe intrinsecus aucta seu elevata, ac impossibile est concipere cursum qui non sit a currente, et calefactionem quae non sit a calefaciente. Rursus itaque dico: Virtus facultatis coniugatae cum Spiritu Sancto, intrinsecus non augetur, nec elevatur. Metaphysice igitur repugnat ut sit quocumque modo elicitivum principium supernaturalis actus sanctae cogitationis et piaae affectionis.

Adhuc ex parte unitatis eiusdem actus nova occurreret impossibilitas, Non enim intelligitur quomodo duo agentia possint concurrere in eadem numero operationem, nisi ad invicem subordinentur, et unum agat in virtute ab alio accepta. Sicut pictor et penicillus eatenus in unam pingendi actionem conveniunt, quatenus penicillus subordinatur pictori. et agit in virtute quam ab eo accipit, non quidem per modum formae permanentis, sed per modum intentionis fluentis. Et idem proportionaliter dicendum in praesenti. Unde, cum S. Thomas, 2-2, Q. 23, a. 2, excludit opinionem Magistri ponentis quod charitas non sit aliquid creatum in anima, sed ipse Spiritus Sanctus, et examinat varios modos quibus opinio ista posset exponi, ne in cogitationem quidem ei venit modus qui esset consentaneus principiis adversariorum. simultanei concursus Spiritus Sancti cum naturali facultate in unius actus coefficientiam. Etenim, ut alibi ait: «Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis», i. e. inter se non subordinatis fl).

Necesse igitur omnino est agnoscere motionem a Spiritu Sancto receptam, qua anima determinetur ad actum indeliberatum supernaturalem. Et si quidem anima habitibus supernaturalibus instructa supponatur, motio ista est motio applicans facultatem habitualiter elevatam, eamque instinctive determinans ad actum et obiectum eius. Sin autem minus, est motio non solum applicans, sed simul etiam transeunter elevans potentiam, et supplens habitus defectum. Utroque autem modo, non in ipso actu supernaturali indeliberato, sed in motionem qua principiat ille actus, recte repones essentiam excitantis gratiae, quae utique dicenda est esse immediate a Deo, ab eoque *solo* : a Deo, inquam, aperiente intellectum et tangente cor suae creaturae.

Quod si ulterius quaeras, cuiusnam generis sit huius motionis entitas, respondeo primo, quod satis est si con-

(i) S. Thom. I Part. Q. 105, a. 5 ad 2TM.

cipiatur per analogiam ad virtutem illam fluentem quae recipitur in instrumentis apud nos notissimis, et se habet *ut quo* instrumentum applicatur, vel etiam elevatur ad actum excedentem proportionem suae propriae formae. Id, inquam, satis est, quin oporteat omnino determinare quaenam sit categoria Aristotelis, ad quam praedicta entitas est referenda. Nam etiamsi illa non posset assignari, sequeretur ad summum quod aristotelicae categoriae non adaequate dividunt ens creatum : in quo quidem non esset, praesertim pro plerisque adversariis, magnum inconueniens. — At respondeo secundo, quod aliquid est in genere dupliciter : uno modo simpliciter et proprie, sicut species quae sub genere continetur; alio modo per reductionem, sicut punctum quod reducitur ad genus quantitatis, quia licet non sit extensum in partes, adhuc tamen accipitur ut quoddam quantitatis principium (i). Et hoc modo tantum, omissis aliis rationibus, motio gratiae, utpote non habens esse completum et fixum, sed incompletum et fluens, sub genere contineri potest. Nunc autem, cum sit id quo facultas fit actu principians piam cogitationem vel indeliberatam affectionem, haud male reducetur ad genus qualitatum quibus potentiae disponuntur ad operationes suas. — Animadverto denique tertio, quod omnibus modis nihili faciendum erit terriculamentum illud quod aliqui apponunt de *qualitate mortua*. Quid enim, quaeso, sibi vult qualitas mortua ? Si ideo mortua dicitur qualitas, quia non pullulat ex intrinsicis subiecti principiis, (et non apparet alia vel verosimilis ratio appellationis), tunc, inter qualitates mortuas ponere oportebit gratiam sanctificantem, virtutes supernaturales tam theologicas quam morales, lumen gloriae, et quidquid recensetur inter habitualis gratiae dona. Haec enim omnia ex intimis nostris nequaquam oriuntur, et non differunt ab actualibus motionibus nisi in quantum afficiunt potentias permanenter, motiones vero afficiunt eas solum tran-

(i) S. Thom. I. Part. Q. 3, a. 5.

seunter. Sed non ea demum differentia est, qua alia ab aliis secundum esse vivum et esse mortuum unquam distinguuntur. Denique, si per abusum terminorum, vivam qualitatem vocare placet eam quae perficit principium operationis vitalis, i. e. immanentis, tam viva dici poterit qualitas motio, quam qualitas habitus. Quapropter, a primo ad ultimum, ne umbra quidem solidae rationis in hoc esse potest.

Caeterum, non in his et similibus principalis est oppositionis adversariorum causa, sed altius repetunt principium, existimantes iam pessum ire libertatem arbitrii, semel ac admittitur necessitas praemotionis ad indeliberatum actum. Videtur enim eis quod propter paritatem rationis, alia adhuc motio ad unum pariter determinans requiretur pro actu deliberato, ac per hoc, quod in praedeterminismi doctrinam necessaria quadam consequentia oportet devenire. Verum, haec ipsa consequentia et rationis paritas est, quae omnino neganda apparebit cuilibet attendenti ad principia ab initio exposita (ex *ra-2ae*, Q. 9), de modo quo voluntas et movet seipsam, et per prius a movente Deo movetur. Re enim vera, *voluntas non secundum idem movet et movetur, nec secundum idem est in actu et in potentia, sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit*

Hoc generale principium est, a quo lucem accipiunt ea fere omnia quae ad voluntatem spectant: principium autem dico, quod plenam applicationem habet in praesenti. Nam per instinctivam motionem ad actum indeliberatum. voluntas facta est in actu circa aliquod bonum de ordine salutis, quatenus actu afficitur exempli causa, circa Deum prout amabilem, prout colendum, etc., vel circa bonum fugiendi poenas aeternas, tendendi in beatitudinem a Deo promissam, denique circa quodvis obiectum peculiaris virtutis, puta castitatis, sobrietatis, patientiae, etc. etc. Iam

(1) S. Thom. *1-2*, Q. 9, a. 3, ad *inM*.

igitur potens est *movere se*, in virtute quidem motionis prius acceptae, sed cum pleno dominio sui actus in id quod sub bono praedicto continetur, omnia intelligendo iuxta explicationes datas in prolegomeno, § 1 et 2. Sequitur ergo, nullam requiri posse ulteriorem gratiae motionem pro actu deliberato. Et si nulla requiritur ulterior gratiae motio pro actu illo, dicendum quod ipsa actualis gratia semper est eiusdem entitatis, sive habeat sive non habeat ultimum effectum in libero voluntatis consensu repositum : eo fere pacto quo sacramenta semper sunt entitate et virtute et causalitate eadem, sive obtineant, sive non obtineant ultimum illud ad quod causandum sunt ordinata, scilicet iustificationis gratiam quae dicitur *res sacramenti*.

n

Sed sunt qui conclusionem ultro concedentes quoad eos qui infusis habitibus instruuntur, illam reiiciunt quantum ad eos qui eisdem sunt destituti. Et ratio eorum est quia priores habent in se permanentia principia supernaturalis operationis et ideo sine difficultate admittitur propter argumentum mox factum, ipsos non indigere pro actu deliberato aliqua motione gratiae distincta a motione gratiae excitantis. At in aliis suppleri debet defectus habitus supernaturalis per motionem elevantem, et haec motio, cum sit transiens et fluens, eadem numero pro duobus actibus distinctis, indeliberato et deliberato, esse non potest. Quomodo ergo gratia excitans, dato quod semper sufficiat ad hoc ut voluntas possit seipsam movere ad bonum opus quoad substantiam actus, valeret etiam per se solam ad supernaturalitatis modum ? Et illi quidem sic ratiocinantur, ut ubi infusus habitus deest, ulterioris motionis necessitatem adstruant. Sed nescio an omnes condiciones quae in considerationem venire debent, sufficienter attenderint. Et recte quidem asseritur debere suppleri per actualement et fluentem elevationem, id quod deest facultati quominus sit proportionatum principium elicativum supernaturalis actus. Nec de hoc dubium aliquod superesse potest. Sed eatenus sequeretur, elevationem in ordine ad actum deliberatum

debere esse entitate et numero distinctam ab ea quae est ad indeliberatum, quatenus ad positionem posterioris actus iam cessasset motio qua voluntas elevatur ad priorem. Hoc autem impossibile esse, facile est videre. Nam cum nihil moveat nisi in quantum est actu, oportet ut voluntas adhuc sit in actu piae affectionis indeliberatae, quando incipit seipsam movere ex libertate sui arbitrii. Et si ad positionem actus deliberati, adhuc est actus instinctivus supernaturalis simul cum motione supplente in potentia habitus defectum, dicendum sane, nullam esse necessitatem novae motionis elevantis, sed unam eandemque pro utroque actu sufficere, eo vel magis quod isti duo non ut disparati inter se comparantur, sed potius ut ad invicem subordinati. Non ergo disparis *in hac parte* conditionis est actualis gratia in iusto et in peccatore, sed semper est eiusdem entitatis, habeat vel non habeat ultimum effectum actus salutaris deliberati, qui ex consequenti, in plena potestate, plenoque dominio voluntatis semper etiam relinquitur.

Sed haec ampliorem forte lucem accipient ex iis quae dicenda supersunt in sequenti questione, cui titulus apud S. Thomam : de divisione gratiae.

OUAEST. CXI.

DE DIVISIONE GRATIAE.

Communis apud antiquos doctores divisio est gratiae gratum facientis, tum in *operantem* et *coopérante*TM (S. Thom. a. 2), tum in *praevenientem* et *subsequentem* (Id. a. 3). Et neutra coincidit cum divisione alia, in gratiam *excitantem* et *adiuvanlem* (Trident. Sess. 6, cap. 5), quae nonnisi posterius introducta est, quando exorta haeresi protestantica, debuerunt partes gratiae et liberi arbitrii contra novos errores diligentius exponi. Imo. tum a prima, tum a secunda, tum a tertia divisione distinguitur illa alia in gratiam *efficacem* et *sufficientem*, quae ordine chronologico ultimum tenet locum, et tempore demum controversiae iansenianae, postquam coepissent agitari subtiliores quaestiones quibus disputationes cum protestantibus aperuerant viam, maxime fuit pervulgata.

Non est autem cur mireris divisiones istas decursu saeculorum, unam post aliam, pro controversiae exigentiis paulatim introductas. Esset quidem unde mirareris, si praedictae divisiones importarent gratias diversas secundum essentiam, quasi cum processu temporis, et secundum necessitates causae, adinvenissent et veluti creavissent theologi nova gratiae auxilia Patribus incognita. Esset, inquam, unde mirareris, quia si nemini nostrum competit multiplicare entia, (aut sine, aut etiam non sine necessitate), multo minus id convenit theologis, qui doctrinam, tractant sibi commissam, non a se inventam, ad se perductam, non a se prolatam, in qua non auctores esse debent, sed custodes et fideles expositores. Nunc autem, omnes divisiones recensitae nihil aliud important quam multiplices repectus unius semper invariatae gratiae ad suos effectus: quatenus, eadem manente quidditate, gratia nata est tanto plures

denominationes suscipere, quanto plures in effectibus eius considerari possunt vel res vel formalitates distinctae. Unde S. Thomas, a. 2 ad 4^{um} : « Dicendum quod gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus ». Et art. 3 in corpore : « Dicendum quod sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiat ». Et iterum in resp. ad 3^{um} : « Dicendum quod gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus, sicut de operante et coopérante dictum est ». Porro eandem omnino esse rationem de aliis divisionibus, in decursu huius disputationis clare apparebit.

Animadvertendum denique, quod duae priores divisiones accommodantur a veteribus gratiae etiam habituali : ut haec gratia dicatur praeveniens vel operans, (operans scilicet, non effective, sed formaliter), pro quanto iustificat animam, faciendo hominem gratum Deo ; subsequens vel cooperans, secundum quod est causa meriti, iam non solum hominem, sed opus hominis gratum reddendo. « Per gratiam operantem significatur ipsa gratia (*habitualis*) prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem » (1). Et infra: « Dicitur cooperans... quia liberum arbitrium ministrat substantiam actus, et a gratia est forma per quam meritorius est. Unde illud quod gratia ministrat, est sicut ultimum complementum, et propter hoc dicitur cooperans, quasi completens illud quod per liberum arbitrium ut praeiacens exhibetur » (2). Verum, quia ista sine difficultate intelliguntur, non opus erit in praesenti, de ipsa habituali gratia specialem facere mentionem. Sed convenientius visum est ab ea prescindere, sicut et ab omni eo quod ante iustifica-

(1) S. Thom. In II, D. 26, Q. 1, a. 5 in corp.

(2) Ibid., ad 4^{um}.

QUAEST. xci.

tionem locum eius tenet in ordine ad supernaturalitatem actuum, ut de sola gratia actuali in sua habitudine ad libenum arbitrium, tota absque confusione procedat disputatio.

THESIS IX.

Apud veteres theologos divisio gratiae, non modo habitualis, verum etiam actualis, nusquam assignatur secundum diversas ipsius gratiae quidditates, sed solum secundum diversos quos habet effectus, a prima inchoatione boni operis usque ad ultimum terminum finalis perseverantiae. Et divisio quidem in *praevenientem* et *subsequentem* attenditur secundum quod dicti effectus habent ordinem prioritatis et posterioritatis ad invicem. Divisio autem in *operantem* et *cooperantem*[^] secundum quod alii sunt quibus anima incipit velle vel intendere aliquod bonum pertinens ad salutem vitae aeternae, alii vero, quibus opere iam explet vel prosequitur id quod habet in proposito vel praeconcepta intentione.

Dictum est quod divisio gratiae actualis semper accipitur per respectum ad eius effectus, qui procul dubio sunt actus salutare. Sed actus illi possunt primo considerari comparative ad invicem, secundum quod alii ab aliis per certas differentias diversificantur. Et sic venit divisio gratiae in *praevenientem* et *subsequentem*, in *operantem* et *cooperantem*. Possunt secundo considerari singillatim in seipsis, secundum quod sunt a gratia simul et libero arbitrio, mediante tamen actu instinctivo qui est a gratia sola. Et sic est divisio in *excitantem* et *adiuvantem*. Possunt tertio considerari in suo nexu cum causa, secundum quod cum ea possibiliter tantum, vel etiam actualiter, imo et infallibiliter coniunguntur. Et sic divisio ultima assignatur in *sufficientem* et *efficacem*.

Porro veteres, propter rationes infra exponendas, de sola divisione primo loco recensita agere solebant. Ad cuius expositionem sufficiet adducere auctoritates quibus haec distinctio explicatur, simul cum locis Scripturae et argumentis etiam intrinsecis quae illam légitimant.

De gratia operante et coopérante. — Principio notandum Scripturam saepius distinguere operationem gratiae quantum ad initium boni operis, et quantum ad eius consummationem. *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi lesu*, inquit apostolus, Philipp. 1-6. Et ad idem pertinet quod paulo infra, II-13, subditur: *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere*. Ad idem quoque spectat oppositio inter volentem et currentem, de qua, Rom. IX-16 : *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*. Haec nempe distinctio est, maxime obvia, naturalis, et usitata apud homines, secundum quam in quocumque genere negotiorum distinguitur inter incipere et absolvere, inter velle et facere, inter intendere et exsequi, inter statuere sibi finem et opere prosequi finem. Pronum igitur erat ut in negotio quoque salutis introduceretur eadem illa distinctio, et gratia movens ad bonum salutare sub diversis denominationibus acciperetur, tum in ordine ad volendum seu incipiendum seu proponendum, tum in ordine ad agendum seu explendum seu perficiendum.

Hinc Concilium Milevitanum, can. 4: « Quisquis dixerit... « non per gratiam nobis praestari ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere *diligamus* atque *valeamus*, anathema sit ». Et Coelestinus I in epist. ad Gallos, c. 8 : Praeparatur *voluntas* a Domino, et ut boni aliquid *agant*, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda filiorum ». Et ibid. c. 12 : « Per Deum fit ut aliquid boni et *velle* incipiamus et *facere* ». Et rursus: « Agit in nobis ut quod « vult, et *velimus* et *agamus* ». Et Arausicanum, can. 4:

Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, «per Spiritus Sancti operationem in nobis heri confitetur...» resistit apostolo salubriter praedicanti : Deus est qui operatur in nobis et *velle* et *perficere*. » Et infra, in fine canonum : « Ipse nobis... amorem sui ipsius inspirat..., ut cum ipsius adiutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus ». Et Augustinus l. 4 c. Iulian, n. 16, ait quod aliud est velle esse castum, sobrium, iustum ; aliud vero esse in re ipsa. Denique, nihil frequentius apud ipsum, quam quod, tum ad bene volendum, tum ad bene agendum, homo •divino praevenitur auxilio.

Nunc autem, gratiae sic dupliciter acceptae, secundum quod homini principium est incipiendi seu volendi, deinde et perficiendi seu agendi, accommodatum est nomen gratiae *operantis* et *coopérantes*, iuxta illud Augustini l. de .grat. et lib. arb. c. 17 : « Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.... Ut ergo velimus, operatur ; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur. Tamen, sine illo vel operante ut velimus, vel coopérante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus ». Sed nec alia huius denominationis ratio quaerenda est praeter illam quam suppeditat vulgaris usus nominum apud nos. Certe auxiliari *cooperando* is solus dicitur, qui adiuvat alium ad finem quem ille sibi iam supponitur praestituisse. Quod si quis id forte agat, ut alterum adducat ad aliquid primo volendum, nondum dicetur ei cooperari, sed magis operari ad reductionem voluntatis eius in intentionem finis. Cum autem alter inceperit finem velle, si ei ulterius operam praestet ad finis prosecutionem, tunc et tunc tantum verificabitur *cooperationis* et nomen et ratio. Haec iam, servata proportione, applica Deo in nobis intus operanti per gratiam, et de divisione gratiae in operantem et cooperantem, rectum conceptum habebis.

Sane vero haec est notio quam S. Thomas in praesenti

proponit dicens : « Operatio alicuius effectus non attribuitur «mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra aest mota, et non movens, solus autem Deus movens, o-
«peratio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur *gratia*
«*operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et mo-
«vet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed
«etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans* ». Sed cave ne haec perperam intelligas. Cave ne imagineris quod *effectus in quo mens nostra est mota, et non movens*, sit effectus in quo nullas partes habeat liberum arbitrium. Nam contra talem interpretationem protestaretur evidenter exemplum quod statim subiungit Angelicus de actu interiori voluntatis, in quo, inquit, *voluntas se habet ut mota*. Protestaretur et responsio ad 2^{nm}, ubi dicitur quod « per
«motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae con-
«sentimus ; ille tamen motus non est causa gratiae, sed
«effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam». Sensus igitur est, quod in illo effectu, eatenus mens nostra est mota et non movens, quatenus liberum arbitrium se habet solum ut obsequens suggestioni quae a Deo est, nondum ut se movens in terminum *cuius praeconcepta in se volitio sit*. Sicut quando aliquis ab alio persuadetur ut incipiat aliquid velle, consideratur tamquam ab eo motus, etsi libere consentiat ; et quando iam agit in virtute suae praeviae determinationis, tunc tantum consideratur tamquam ultro se movens, etsi possit esse et movens simul et motus, si adhuc ab alio adiuvetur, sive quoad confirmationem voluntatis, sive quoad executionem operis. Et secundum hunc sensum distinguit S. Thomas gratiam operantem, et cooperantem, ut clarissime etiam apparet ex responsione ad 3^{nm} : «Dicendum, ait, quod *cooperari* dicitur aliquis..., *ut adiu-*
i vans ad praesuppositum finem. Homo autem per gratiam ope-
«rantem adiuvatur a Deo, ut bonum velit. Et ideo, prae-
«supposito iam fine, consequens est ut gratia nobis coo-
«peretur ».

Sic igitur, gratia actualis semper est eiusdem essen-

tiae in seipsa, sive operans dicatur, sive cooperans, quia semper habet eamdem rationem adiutorii ad liberos actus voluntatis, hoc est: tum ad primum actum qui apud apostolum significatur per hoc nomen *velle*, tum ad actus consequenter se habentes, qui apud eundem apostolum significantur per hoc nomen *perficere*. Et solum superest hic animadvertendum. quod cum velle et perficere sumi possint, vel respectu alicuius particularis operis, vel respectu totius operis salutis, inde diversa enascitur applicatio divisionis in gratiam operantem et cooperantem.

Nam si velle et perficere accipiantur respectu alicuius particularis operis, sic gratia operans dici poterit in ordine ad actum interiorem voluntatis; cooperans in ordine ad exteriorem, pro quanto scilicet exterior se habet ad interiorem ut terminus et consummatio. Et haec est applicatio divisionis quam facit S. Thomas in praesenti. « Est in nobis, » inquit, duplex actus. Primus quidem interior voluntatis, « et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle quae prius malum volebat; et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, consequens est quod ad hunc actum operatio attribuat voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo, respectu huiusmodi actus dicitur *gratia cooperans* ».

Si autem velle et perficere sumantur respectu totius operis salutis, sic gratia operans dicetur omnis gratia quae movet ad actus dispositivos et praeparatorios, usque ad illum in quo mens consentit Deo iustificanti, incipitque velle bonum simpliciter, adhaerendo ultimo fini. Cooperans vero, ea omnis quae ad consequentes actus meritorios iuvat animam iam sanata, et iam volentem bonum per adhaesionem ad finem charitatis. Et hoc alio modo loquitur

S. Thomas multis in locis, utputa infra, Q. 113, in prooemio ; in 3a Part. Q. 86, a. 4 ad 2um, et a. 5 ad ium, etc. Sic praesertim Augustinus in libro de gratia et libero arbitrio, ut bene ostendit Molina in Concordia, Q. 14 a. 13, Disp. 42.

De gratia praeveniente et subséquente. — Haec divisio fere ad praecedentem reducitur, et facilioris adhuc intelligentiae est, cum sit secundum solum ordinem prioritatis et posterioritatis effectuum gratiae in nobis. Sunt enim in anima tres praecipui effectus gratiae actualis ; quorum primum est, ut bonum velit ; secundus est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur ; tertius est, ut in bono perseveret. Et ideo gratia actualis, secundum quod causât in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus, et prout causât in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi. Imo, ut addit S. Thomas, sicut unus effectus est posterior uno effectui, et prior alio, ita gratia potest dici praeveniens et subsequens secundum eundem effectum respectu diversorum.

Caeterum, fundatur haec distinctio super doctrinam Scripturae, quae haec duo apertissime docet : primo, quod in omnibus a Deo praevenimur ; secundo, quod etsi multa Deus faciat in homine bona quae non facit homo, nulla tamen esse possunt bona quae facit homo, et non facit Deus ut faciat homo. Unde Augustinus, l. 2 c. duas epist. Pelag., c. 9 : « Avertat Deus hanc amentiam, ut in donis eius nos « priores faciamus, posteriorem ipsum: quoniam *miseri-*
cordia eius -praeveniet me, et ipse est cui fideliter veraci-
« terque cantatur : *Quoniam praevenisti eum in benedictio-*
« nibus dulcedinis..... Ergo benedictio dulcedinis est gratia
« Dei, qua fit in nobis ut nos delectet, et cupiamus, hoc est,
« amemus quod praecipit nobis; in qua si nos non praeve-
" nit Deus, non solum, non perficitur, sed nec inchoatur
« a nobis. Si enim sine illo nihil possumus facere, profecto

« nec incipere, nec perficere : quia ut incipiamus, dictum
«est: *Misericordia eius praeveniet me* ; ut perficiamus,
« dictum est : *Misericordia eius subsequetur me* ».

Et de divisione in gratiam operantem et cooperantem
praevenientem et subsequentem, hactenus satis.

THESIS X.

A praecedenti divisione omnino est secernenda divisio
actualis gratiae in *excitantem* et *ad'levantem*, quae
iam non attenditur respectu diversorum actuum volendi
et perficiendi, sed respectu cuiuscumque actus salutaris
seorsum et singillatim sumpti. Et ideo haec divisio non
est accipienda secundum plures gratiae entitates, etiam
solo numero distinctas, sed secundum quod una eademque
numero gratia dicitur excitans, in quantum est principium
piae affectionis indeliberatae, adiuvens vero, in quantum
per hanc ipsam indeliberatam affectionem, causa est libero
arbitrio ponendi si velit, actum salutarem deliberatum.

Duae praecedentes divisiones satis dividunt gratiam
actuaalem per ordinem ad diversos actus liberos qui sibi
invicem succedunt in toto opere salutis. Ipsae etiam solae
sunt, quae utpote consentaneae vulgaribus et usitatis apud
homines distinctionibus, (nihil enim usitatus quam distin-
guere inter inchoare et perficere, velle et agere, praeve-
nire et subsequi), formaliter et expresse in Scripturis san-
ctis relatae inveniuntur. Unde his duabus solis antiqui do-
ctores stabant, nec prorsus immerito quamdiu de libero
arbitrio sub motione gratiae salvo et integro permanente,
specialis error, specialisque necessitas obsistendi errori ob-
orta non fuit. Quippe, principium erat commune, Deum
movere omne ens secundum proprium uniuscuiusque mo-
dum, propriamque eius conditionem. Et quidquid in hac
parte ad gratiam pertinebat, habebatur ut simplex casus
particularis generalis doctrinae de actibus humanis de

motivo voluntatis, de modo quo voluntas movetur, etc., quemadmodum videre est in omnibus locis supra allegatis, Proleg. § i. Hinc etiam, de habitudine actualis gratiae ad singulum quemque actum liberum, formaliter qua liberum, peculiaris questio non instituebatur.

Sed iam saeculo XVI supervenerunt haereses protestandum : Liberum arbitrium post Adami lapsum, esse figmentum et titulum sine re. Liberum hominis arbitrium eatenus admitti, quatenus voluntas homini libera est a coactione, non tamen a necessitate. Hominem lapsum non posse resistere gratiae si velit, adeoque necessitati absolute, sive ad bonum si habeat gratiam, sive ad malum si ea careat. Deum movere voluntatem, non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari. Humanam voluntatem in medio esse positam ceu iumentum : si insederit Satan, vult et vadit quo vult Satan ; si insederit Deus, vult et vadit quo vult Deus. Medium motum, cui obsequi vel quem repellere liberum sit, aperte excludi, ubi asseritur efficax ad perseverandum constantia. Itaque, hominem sub gratiae impulsu mere passive se habere, et nullam dari posse gratiam sufficientem quae eo ipso efficax non sit. Ita passim Lutherus in libro de servo arbitrio, et Calvinus in 1. 2 Institutionum suarum.

Exinde igitur creata est necessitas expressius affirmandi libertatem a necessitate, et liberi arbitrii cooperationem in toto negotio salutis, accipiendo actualem gratiam, quocumque nomine alias designatam, sub duabus denominationibus distinctis : easque desumptas, tum ab effectu eius immediato, i. e. pia affectione indeliberata qua liberum arbitrium efficitur potens ponere actum salutarem, tum ab effectu mediato, ipso scilicet salutari actu quem liberum arbitrium motum et excitatum assentiendo ponit, cum posset non ponere si vellet. Et hoc est quod importatur per novam illam divisionem in gratiam *excitantem* et *adiuvantem*, quae fuit primo consecrata in Tridentino, Sess. 6, cap. 5, dum contra

supradictos protestantium errores catholica doctrina exponitur ac definitur. « Declarat praeterea (S. Synodus), ipsius «iustificationis exordium in adultis a Deo per Christum «praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione qua, nullis eorum existentibus meritis, vocantur: s ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per eius *excitantem* ¶ atque *adiuvante-m* gratiam ad convertendum se ad suam (ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo « et cooperando, disponantur: ita ut, tangente Deo cor «hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo « ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, « quippe qui illam et abiicere potest, neque tamen sine « gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua « voluntate possit *.

Ubi vides sermonem specialiter esse de gratia quae antecedit iustificationem, de gratia qua homo per peccata a Deo aversus disponitur ad conversionem, de gratia per quam fit ut voluntas incipiat bonum velle quae prius malum volebat: uno verbo, de gratia quae superius dicebatur *operans*. Et haec ipsa gratia est, quae nunc a Concilio in *excitantem* et *adiuvantem* distinguitur. Non ergo coincidit divisio ista cum priori illa in operantem et cooperantem, sed est subdivisio operantis, imo tam operantis quam cooperantis, cui aequali hire applicatur. Convenit enim cuilibet actuali gratiae, secundum causalem habitudinem ad duos effectus subordinatos paulo supra declaratos: unum immediatum ac necessarium, quem gratia per se solam efficit et cuius respectu dicitur *excitans*; alterum mediatum et non necessarium, quem gratia in tantum causât, in quantum causa est libero arbitrio ut possit consentire si velit, et cuius respectu dicitur *adiuvans*. Dictum est enim in superioribus, quod voluntas facta prius in actu circa finem, potens est ulterius movere se pro suo arbitrio in ea quae sunt ad finem. Et eadem ratio est si dicam quod voluntas prius mota affectione instinctiva in aliquid, potens est ulterius movere se consensu deliberato in hoc aliquid. Imo, hoc ipsum

est quod nomen consensus per se semper importat, sicut cum vulgo dicitur quis consentire in aliquam cogitationem seu affectionem seu suggestionem. Nihil enim aliud nominat consensus, quam applicationem liberi arbitrii ad id quod praeexistit in potestate applicantis, ut dicitur 1-2, Q. 15, a. 3.

Nunc autem eandem *numero* gratiam esse, quae tam excitantis quam adiuvantis nomine venit, sub alio atque alio respectu, per ordinem ad alium atque alium effectum, clare tibi demonstrabit Molina, ex Tridentino ubi supra, c Ecce, inquit, gratiam a qua (Concilium) dixit sumendum «iustificationis exordium, et quam appellavit praevenientem, vocantem, et excitantem, dixit esse adiuvantem c adultum ad convertendum se ad suam iustificationem, « *eidem gratiae libere assentiendo et cooperando*. Quo loco « observa, eidem gratiae dixisse, et non alteri numero, il- « lique eidem assentiendo et cooperando. Cum autem coo- « perans cum operante secum sit cooperans, manifeste do- « cuit, sicut arbitrium ipsum cooperatur cum gratia, quando « se disponit ac movet ad iustitiam : ita etiam gratiam « ipsam cum arbitrio ipso operari eosdem actus, quibus ad iustitiam disponitur ac movetur; qui sane non alii sunt « quam actus credendi, sperandi, diligendi, ac poenitendi « ut ad salutem oportet. Idem apertissime significant illa a- « lia verba canonis 4: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium « a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo « excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gra- « tiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, « anathema sit*. Ecce definitur, liberum arbitrium a Deo « motum et excitatum, utique per gratiam praevenientem « et excitantem, cooperari cum Deo excitante atque vocante, « atque adeo Deum ipsum per eandem gratiam cum li- « bero arbitrio consentiente, operari dispositionem qua ad « iustificationis gratiam se disponit ac praeparat, posseque « idem arbitrium dissentire, et non cooperari Deo, si velit » (*).

(1) MOLINA, *Concordia*, Q. a. 13, Disp. 40.

Caeterum, ratio intrinseca iam pluries exposita est, et praesertim in quaestione praecedenti de essentia gratiae actualis, ubi satis fuit declaratum quomodo ipsa sit semper eiusdem entitatis, sive habeat sive non habeat ultimum effectum actus salutaris deliberati : fere sicut idem est semper baptismi sacramentum, sive obtineat effectum iustificationis, sive non obtineat propter fictionem suscipientis.

THESIS XI.

Ultima divisio est gratiae in *efficacem* et *sufficientem*, quae nihil aliud est quam pura et simplex subdivisio gratiae excitantis, pro quanto efficax a sufficiente non differt in entitate auxilii, sed differt solum per denominationem extrinsecam, utpote a Deo data sub praescientia et proposito absoluto consensus obtinendi. Ex quo ultimo sequitur, reiicienda penitus esse systemata victricis delectationis et physicae praedeterminationis.

Triplex est possibilis sensus in quo gratia denominari potest efficax. Vel efficax quoad virtutem quam in suo ordine habet, 'causandi consensum salutarem. Vel efficax quoad eventualem etiam consecutionem huius effectus. Vel denique efficax quoad infallibilem cum illo connexionem.

In primo sensu, efficacia est intrinseca entitati divini auxilii. Insuper, est communis omni gratiae quam Deus nobis elargitur ad ornnem salutis opus. Unde hoc modo, illa etiam gratia quae in vacuum recipitur, efficax dici posset et deberet, cum nihil virtutis ei desit quominus, quantum in se est, ultimum suum obtineat effectum. De quo quidem adversus haeresim lansenianam certiores nos reddunt iustae obiurgationes Scripturae contra eos qui sine fructu gratiam Dei recipiunt : 2 Cor. VI-i, Proverb. 1-24, Isai, V-3, et alibi frequentissime. Non igitur eiusmodi efficacia est, quae in considerationem venire queat, cum de divisione gra-

tiae agitur, quia omnis divisio sumenda est ab eo in quo aliqua est oppositio, non ab eo quod communiter et invariabiliter in toto invenitur.

In secundo sensu, efficacia iam non est communis omni gratiae, ut constat, quia etsi omnis gratia habeat in se efficaciam virtutis, aliqua tamen est quae ob renitentiam voluntatis terminum de facto non assequitur, et hac de causa, hacque ratione, inefficax vere dicitur et est. Sic itaque, divisioni quidem datur locus. Verum, sistendo in sola eventuali consecutione effectus, divisio in efficacem et non efficacem non esset alia ab ea quae est in excitantem et adiuvantem, sed ad illam reduceretur tamquam amplior quaedam eius explicatio. Dictum est enim quod gratia excitans est entitativa et numerice eadem cum adiuvente, ita tamen ut denominationem adiuvantis non recipiat, nisi supposita cooperatione liberi arbitrii, quae tam potest esse quam non esse. Non enim nihil agit homo inspirationem gratiae recipiens, quippe qui et illam abiicere potest, aiebat Tridentinum ubi supra. Sequitur ergo, aliquam esse gratiam quae de facto est excitans tantum, (si renitatur voluntas) ; aliquam vero quae est excitans simul et adiuvens, (si consentiat). Atqui, hoc est, et nihil aliud, quod importaretur per divisionem gratiae in efficacem et non efficacem, si efficacia acciperetur secundum solum eventum, id est, ut de facto contingens, ex nudo facto gratiam denominans.

Remanet itaque tertius sensus, in quo nudum factum iam transcenditur, et attenditur efficacia secundum antecedentem quamdam et infallibilem connexionem auxilii gratiae cum consensu liberi arbitrii. Remanet, inquam, tertius ille sensus, in quo non modo datur divisioni locus, verum etiam tali divisioni quae ad nullam e praecedentibus sit reducibilis. Re enim vera, de gratia cui ut tali coniunctus sit nexus infallibilis cum effectum salutari, quaeque pro tanto speciale donum, specialeque Dei beneficium prae omni alia dicenda sit, nusquam hucusque sermo fuit. De hac igitur nova divisione nunc inquirendum est, et quo modo, qua

ratione, quove sub respectu gratia efficax sic accepta, a sufficiente distinguatur, paucis declarandum. Omnia autem sponte fluent ex praecedenter dictis, vel etiam ex alibi disputatis, praesertim in tractatu de Deo, contra praedeterminismum.

Prae primis nota quod gratia efficax, prout nunc de efficaci gratia loquimur, nihil aliud est in Scripturis quam *vocatio illa secundum propositum* (Rom. VIII-2S et 2 Tim. I-9), de qua Augustinus l. de corr. et grat. c. 7, duo haec apostoli loca exponens, sic dicit : « Quicumque ergo ab illa
« originali damnatione, ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum evangelium et cum audiunt, credunt ; et in fide quae
« per dilectionem operatur, usque in finem perseverant,
« et si quando exorbitant, correpti emendantur, et quidam
« eorum, etsi ab hominibus non corripiantur, in viam quam
« reliquerant redeunt ; et nonnulli accepta gratia, in qualibet
« aetate, periculis huius vitae mortis celeritate subtrahuntur.
« Haec enim omnia operatur in eis, qui vasa misericordiae
« operatus est eos, qui et elegit eos in Filio suo ante constitutionem mundi per electionem gratiae.... Non enim sic
« sunt vocati, ut non essent electi, propter quod dictum
« est : *Multi enim vocati, pauci vero electi*. Sed quoniam secundum
« propositum vocati sunt, profecto et electi sunt per electionem, ut dictum est, gratiae, non praecedentium meritorum suorum. De talibus dicit Apostolus : *Scimus quoniam
« diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, his qui
« secundum propositum vocati sunt : *quoniam quos ante
« praescivit et praedestinavit conformes imaginis Filii sui,
« ut sit ipse primogenitus in multis fratribus : quos autem
« praedestinavit, illos et vocavit : quos autem vocavit, ipsos
« et iustificavit : quos autem iustificavit, ipsos et glorificavit*.
« Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt. Electi sunt
« autem, *quia secundum propositum vocati sunt* : propositum
« autem, non suum, sed Dei, de quo alibi dicit : *Non secundum
« opera nostra, sed secundum suum propositum et gratiam*.

« Cum ergo audimus: *Quos autem praedestinavit, illos et vo-*
 « *cavit, secundum propositum vocatos* debemus intelligere.
 « Quoniam inde coepit dicens: *Omnia cooperantur in bonum*
a his qui secundum propositum vocati sunt, ac deinde subiunxit:
 « *Quoniam quos ante praescivit, et praedestinavit conformes*
 « *imaginis Filii sui*, atque his praemissis, subdidit: *Quos*
cautem praedestinavit illos et vocavit. Eos itaque vult intel-
 « ligi, quos secundum propositum vocavit, ne putentur
 « in eis esse aliqui vocati et non electi, propter illam do-
 « minicam sententiam: *Multi vocati, pauci electi*. Quicum-
 « que enim electi, sine dubio vocati; non autem quicumque
 « vocati, consequenter electi. Illi ergo electi, ut saepe di-
 « ctum est, qui secundum propositum vocati... Horum si
 « quisquam perit, fallitur Deus, sed nemo eorum perit quia
 « non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano
 « vincitur Deus, sed nemo eorum perit quia nulla re vinci-
 « tur Deus ». Hucusque Augustinus describens efficacem
 vocationis gratiam quam qui recipit, consequens est ut in-
 fallibiliter vocantem sequatur, et infallibiliter vocanti con-
 sentiat, quoniam non qualiscumque vocatio est, sed vocatio
 secundum infrustrabile propositum Dei, qui infallibilibus
 ad finem mediis operatur quidquid est in absoluto consilio
 voluntatis suae. Et quia, si quid aliud in Scripturis Sanctis
 de gratia efficaci occurrit, certo certius in hac una notione
vocationis secundum propositum recapitulatur, in ea quo-
 que licet et veram huius gratiae rationem, et differentiam
 qua a sufficiente discriminatur inspicere.

Porro si gratia efficax est quaedam interior *vocatio*
 Dei, eo ipso dicenda est ad gratiam *excitantem* qua talem
 pertinere. Primo quia gratia excitans ea est, qua Deus men-
 tem hominis pulsat, qua ei audire facit vocem suam, qua
 immittit inspirationem in animae auribus intrinsecus so-
 nantem, sicut forinsecus sonabat vox Christi Domini ad a-
 postolos, quando vocabat eos dicens: *Venite post me, se-*
quere me. Secundo quia gratia excitans ea est a qua, ut vel
 ipsum nomen satis indicat, operis salutaris sumitur exordium.

Sed haec est vocationis gratia, teste Tridentino ubi supra, cum ait iustificationis exordium a Dei per Christum lesu praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione qua nullis eorum existentibus meritis, vocantur. Tertio quia gratia excitans formaliter in quantum huiusmodi, effectum habet in quo nullas partes habet. liberum arbitrium, piam scilicet cogitationem in intellectu, et in-deliberatam affectionem in voluntate. In quo rursus formalem suam identitatem prodit cum gratia vocationis, siquidem ad liberum arbitrium utique non pertinet cooperari suae vocationi, sed solum praesuppositae vocationi vel consentire vel non consentire. Omnibus ergo modis certissime efficitur quod specialis illa vocatio secundum propositum, id est, gratia efficax condistincta et condivisa a sufficiente, nihil aliud est quam subdivisio gratiae *excitantis* reduplicative in quantum *excitans* est (x).

Quo iam posito, superest quaerendum undenam gratia excitans habere possit infallibilem illam cum consensu salutari connexionem, quae propria est *vocationi secundum propositum*. Et unum de duobus necessario dicendum erit: vel ab aliquo quod sit eidem gratiae intrinsecum, vel ab aliquo quod sit extrinsecum. Disiunctio est adaequata, et medium non datur. Atqui impossibile est ut repetatur ab intrinseco. Primo propter rationem generalem, sat fuse alias, ubi de scientia Dei, declaratam. Quia tunc, infallibilis connexio eatenus esset, quatenus ex natura sua gratia traheret consensum, praedeterminaretque voluntatem ad consentiendum. Atqui hoc est evidenter contra libertatem actus, qui iam totaliter subtrahitur a dominio voluntatis. Siquidem in sensu, ut aiunt, composito, est necessarius; insuper ipse sensus compositus coniunctionis talis gratiae cum voluntate, antevertit omnem voluntatis electionem, et nullo prorsus pacto ab ea dependet. Nihil ergo relinquitur

(i) Hoc ipsum ex multis Augustini locis confirmat Bellarminus, 1. i de gratia et libero arbitrio, c. 12

quod in eius potestate sit, et frustra de viro iusto Scriptura praedicat : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit, ideo stabilita sunt bona illius in Domino*. Secundo propter rationem specialem, desumptam ex formali ratione vocationis, quae propria est gratiae efficacis ratio. Non solum enim vocatio non est praedeterminatio, aut qualiscumque inflexio necessitans, sed ei ex toto opponitur. Quippe. in omnium intellectu, vocatio dicitur, cui semper, in sensu utique composito, liberum vocato est vel respondere vel non respondere.

Unde concludendum est quod oportet repetere rationem infallibilis connexionis inter vocationem et consensum ex praescientia et electione Dei, qui, ut Augustinus dicit l. de divers. Qq. ad Simplicianum. Q. 2, n. 13 : « Cuius » miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut «vocantem non respuat». De qua re pro posse nostro alias disputavimus. Vide si lubet, dicta in tractatu de Deo, O. 14, Thes. 22.

Concludendum praeterea, quod gratia efficax non differt a sufficiente secundum rationem auxilii ; imo quod nihil obstat quominus sufficiens prae efficaci sit auxilium maius. Sed differt secundum solam rationem beneficii. Non quod, ut diligenter notandum occurrit, gratia sufficiens beneficium non sit. Nam et ipsa magnum bonum est, et quidem bonum omni ex parte bonum, quo nemo potest abuti, id est, male uti. Ubi maxime cavebis a quibusdam similitudinibus quae passim afferri solent, utputa de patrefamilias, qui si filio daret vel pecuniam vel arma vel alia huius generis, quibus abusurum esse filium praevideret, maleficii potius ei, quam beneficii auctor exsisteret. Nullam enim esse paritatem, vel ipse dictat sensus communis, siquidem ista de quibus comparatio procedit, bona sunt tam ad bonum quam ad malum usum suapte natura comparata. De gratia autem plane verificatur id quod de virtute habet vulgata definitio : *Qua recte vivitur, qua nemo male utitur*. Potest enim homo pro arbitrii libertate gratia sibi

data non uti ; at male ea uti nusquam potest. Non igitur eo sensu dicimus gratiam efficacem a sufficiente differre secundum rationem beneficii, quasi gratia sufficiens beneficium non esset, sed quatenus efficax inter alia dona specialiter excellit, utpote descendens a praedestinatione illa, a proposito illo, ab electione illa qua quibusdam praeparat Deus effusionem omnium divitiarum misericordiae suae, et de qua sic dicit Molina in fine libri Concordiae : « Praeexistente in Deo ante omnem liberum actum suae voluntatis, ratione eius ordinis rerum, auxiliorum, et circumstantiarum, quem ex sua parte elegit, necnon et infinitorum aliorum qui sua omnipotentia esse poterant ; praevidente item quid in unoquoque eorum pro libertate arbitrii creaturarum esset futurum, ex hypothesis quod ipse eum ex sua parte vellet eligere : Utique, neque quod Deus hunc potius ordinem elegerit quam alium, eumque executioni ex parte sua mandare constituerit ; neque proinde, quod in Christo hos potius elegerit in vitam aeternam quam alios ; neque item quod per Christum ea media eis conferre statuerit, per quae praevidebat eos pro sua libertate perventuros in vitam aeternam : ulla datur causa, ratio, aut conditio, etiam sine qua non, ex parte usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum praevisi, ob quam illos praedestina- verit, volueritve illis ea media per quae praevidebat perven- turos illos in vitam aeternam, aut cur potius haec ipsa voluerit eis quam aliis, sed id totum in solam liberam ac misericordem voluntatem Dei est referendum, qui pro solo suo beneplacito id ita voluit» (*).

Et sic iterum reducimur ad ea quae in aliis theologiae partibus disputantur. Quaecumque enim spectant concordiam liberi arbitrii cum efficacibus gratiae auxiliis quae talibus, ultimo refunduntur in quaestiones de praescientia et voluntate et providentia Dei. Ad eas igitur, ultimato etiam benevolum lectorem liceat remittere.

(i) Molina, *Cone.*, Q. 23, a. 4-5, Disp. 1, Memb. 11.

TRIUM PRAECEDENTIUM QUAESTIONUM

CONCLUSIO

Ait Augustinus, de spiritu et littera, c. 30 : « Liberum
« ergo arbitrium evacuamus per gratiam ? Absit, sed magis
« liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem,
« Rom. III-31, sic liberum arbitrium per gratiam non eva-
« cuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero
« arbitrio ; sed per legem cognitio peccati, per fidem im-
« petratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio
« animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas ar-
« bitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iusti-
« tiae dilectionem legis operatio. Ac per hoc, sicut lex non
« evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat
« gratiam qua lex impleatur : ita liberum arbitrium non
« evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat
« voluntatem, qua iustitia libere diligatur ». Quae omnia
ad duo tandem reducuntur : primo, quod voluntas humana
vere libera non dicitur, quamdiu est vincentibus et vincien-
tibus cupiditatibus subiugata ; secundo, quod extra gratiam
Dei per I. C. D. N., non est excutiendae probrosae captivi-
tatis ulla spes, non est obtinendae liberationis ullum me-
dium residuum.

Certe, ad hoc ut liberetur arbitrium, nil minus requi-
ritur quam ut inclinationem accipiat oppositam ei quam
vehit spontaneam habet post originale peccatum. Ex quo
enim rupta sunt frena quibus sub dominio spiritus caro
w continebatur, evasit anima quasi recurva super ea quae
sensibus apparent bona, ut iam in superiora suo pondere
non feratur : pondus autem nunc dico propensionem illam

quae toti activitati vitae praesupponitur, affectionem primam seu motum initialem a quo tam volendi quam agendi exordium sumitur.

Et nota quod deordinatio ista, consequentem se habens ad originalis harmoniae dissolutionem, longe maior involuntate quam in intellectu invenitur, quia quidquid sit de obscuritate mentis nostrae in ordine ad res invisibiles et divinas, adhuc tamen eas taliter qualiter intelligimus. Intelligimus utcumque quod unus est Deus creator et dominus noster; quod ipsi tanquam fini omnia nostra sunt referenda; quod post hanc vitam est vita alia, et animae salus, cum iactura etiam omnium temporalium, ubi opus fuerit, procuranda. At si, ut supponere nunc oportet, proprio nostro spiritui relinquimur, quam arida et frigida est eiusmodi cognitio, quantumcumque studio aucta, et diligenti meditatione exculta' quam impotens, quam inefficax ad corrigendam voluntatem manentem utique inflexam secundum declivitatem quae miseros Adami filios in praeceps trahit! Non delectat, non sapit!

Itaque restat ut dicamus cum Propheta: *Converte nos, Deus salutaris noster*. Soli enim Deo salutari nostro eiusmodi opus reservatur, et non est in alio aliquo locus. Nam sicut in potestate nostra non est, mechanicas motus leges in mundo corporeo immutare, impediendo quominus suo pondere lapis deorsum feratur, aut faciendo ut versus suum fontem fluvius retrofluat: ita proportionem quadam, impossibile nobis est corrigere voluntatis motum, post iugum illud grave quod est super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium. Nulla quippe causa secunda modificare potest conditiones primas quae praesupponuntur omni suae activitati. Et quia carnales semel effecti, carnales remanemus dum nobismetipsis relinquimur, carnalis quoque erit primordialis ille motus a quo legem accipiunt et caeteri, ut in hoc quoque sensu vere dictum sit a Domino: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum*. Et vide

quid in hac parte, solius Dei proprium esse possit. Ipse est creator noster, creator nostrarum mentium, creator nostrarum voluntatum ; et praecise quia creator, non forinsecus tantum, sed intrinsecus etiam in nostris cordibus potens est operari, Quod si ipse quoque extrinsecus tantum operaretur, nec ipse sufficeret ad convertendum cor. Quid est enim extrinsecus operari ? Est facere quod humanus facit magister, cum instruit discipulos ; facere quod facit orator, cum auditores suos persuadere satagit : scilicet, monstrare obiectum cum rationibus volendi illud. Id quidem, et nihil plus. Non est aperire mentem, non est impellere ex intimo voluntatem, praesertim in sensum oppositum propriae eius proclivitati. Unde, si bonum monstratum sub rationibus illud volendi, nequaquam appareat intra lineam inclinationis primae, id est dispositionis fundamentalis quam praesupponit et non immutat ille qui forinsecus tantum operatur, frustra quidem ille laborabit, frustra omnia persuasionis media adhibebit. Meliora forsitan videbo probaboque, deteriora sequar. Non delectat, non sapit !

Ad hoc igitur ut convertatur cor, praeter et contra inclinationem liberi arbitrii sub triplicis concupiscentiae lege captivati, virtus requiritur intrinsecus operans. Quae quidem, quia intrinsecus operans, plus aliquid facere possit, quam ponere in exercitium praeexsistentem et praesuppositam inclinationem ; quae rursus, quia intrinsecus operans, potens sit flectere affectiones animae sicut ei placuerit, secundum quod ei placuerit, quocumque ei placuerit. Eiusmodi autem virtus non est alicuius creaturae, sed solius Creatoris, cui soli intimum animae patet. Ipse solus ibi intrat. Solus habet claves huius domicilii. Solus movet, flectit, applicat facultates ad agendum, easque tenet sibi subiectas. Solus etiam, et ex consequenti, dare potest novas inclinationes tam habituales quam actuales, quae principium exsistant rectificationis animae, post originalem lapsum ad praesentia et visibilia recurvae. Unde Augustinus, Op. imp. c. Iui. l. 3, n. 114 : « Praeparatur voluntas a Domino, non forinsecus

« sonantibus verbis, sed sicut orante exauditaque regina,
 « (Esther XV-ii), convertit Deus et transtulit indignationem
 « regis in lenitatem. Sicut enim hoc divino et occulto modo
 « egit in hominis corde, sic operatur in nobis et velle et
 « perficere

Vere ergo dicimus, liberum arbitrium non solum non evacuari, sed imo statui per gratiam, quia ad libertatem veram quae sine excusso iugo ac tyrannide peccati esse nequaquam potest, sola nos reparat gratia Salvatoris, eaque humili nostrae infirmitatis agnitione ac ferventi oratione iugiter imploranda. Et ideo, promptum nobis est ibi desinere, ubi sumpsimus disputationis exordium, concludendo scilicet verbis Augustini ad Iulianum asserentem, in hoc consistere liberum arbitrium, quod possibile sit homini voluntatem suam vel immittere in crimen, vel a crimine cohibere, servare Dei mandata vel transgredi, sequi ardua asperaque virtutum, vel demersa et palustria voluptatum:
 ‹ Verum dicis. Hoc est liberum arbitrium, tale omnino ac-
 « cepit Adam. Sed quod datum est a conditore, et a de-
 « ceptore vitiatum, utique a Salvatore sanandum est....
 i Quando erat tale quale describis liberum arbitrium, non-
 ‹ dum homo vanitati similis factus erat, ut dies eius sicut
 « umbra praeterirent. Nondum dicebatur: *Ego in iniqui-*
 ‹ *talibus concentus sum.* Nondum dicebatur: *Quis enim*
 ‹ *(est mundus a sorde? nec infans cuius est diei unius vita*
 « *super terram.* Postremo non dicebatur: *Non quod volo,*
 ■ *(sed quod odi, illud facio.* Et: *Scio quia non habitat in me,*
 « *hoc est in carne mea bonum; velle enim adiacet mihi, per-*
 ‹ *ficere autem bonum non invenio.* Et: *Video aliam legem*
 ‹ *in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Hoc malum
 « in Adam, quando rectus creatus est, non erat, quia natura
 « humana depravata nondum erat. Rectorem habebat, quem
 « libero reliquit arbitrio; non liberatorem quaerebat, per
 « quem fieret libera a vitio. Nam et si verba illa *non quod*
 * *volo, ago,* et caetera talia, hominis sunt, ut dicitis, nondum
 « sub Christi gratia constituti: ergo etiam hinc convincimini;

« quod tam infirmæ voluntatis ad agendum bonum homines
« Christus invenit, et quod liberi arbitrii infirmitatem ad
« agendum bonum non nisi per Christi gratiam potest humana
« reparare natura. Ac per hoc, verum est quod dixi, neminem
« esse liberum ad agendum bonum sine adiutorio Dei.... Non
« ut voluntas eius ad bonum sicut ad malum captiva rapiatur,
« sed ut a captivitate liberata, ad liberatorem suum,
« non servili amaritudine timoris, sed liberali suavitate
« amoris attrahatur?) (x).

(1) Op. imp. c. Iulianum, l. 3, η. no.

PARS SECUNDA

DE CAUSA ET EFFECTIBUS GRATIAE

QUAEST. CXII.

DE CAUSA

Cum de causa gratiae inquiritur, quaestio esse non potest nisi de causa efficiente, necnon et de ea quae ad materialem reducitur, scilicet dispositiva. De causa enim finali omnia sunt in aperto, et ex ipsa gratiae natura immediate nota. Insuper ipsius simplicis formae, cuiusmodi est gratia, causa formalis utique non est. Superest ergo consideratio : primo de agente a quo gratiae productio dependet, tum secundo de dispositionibus quae forte in subiecto requirerentur ad eius receptionem.

Et quod attinet ad primum, sine discussione admittitur, causam gratiae principalem, (nam de instrumental! alia ratio est, de qua late in tractatu de sacramentis), esse solum Deum. Re enim vera : « Nulla res potest agere ultra suam
« speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectui.
« Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae
« creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio
« naturae divinae, quae excedit omnem aliam naturam. Et

«ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. «Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium naturae divinae per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis ». Quo quidem argumento nihil evidentius. Et licet allata ratio directe respiciat solam gratiam habitualement, adhuc tamen et actualement comprehendit, utpote quae eiusdem ordinis sit, principium quoddam in nobis existens supernaturalium ac deiformium operationum. Non ergo de ipsa causa efficiente, quae et qualis illa sit, aliquid quaestionis occurrit, sed solum indagandum relinquitur de extensione ac mensura causalitatis eius : utrum ad omnes homines se porrigat, vel ad aliquos tantum : et si ad omnes, an aequaliter vel inaequaliter, uno uniformi vel multis diversissimisque modis. Ad huius igitur dubii solutionem ponitur sequens propositio.

THESIS XII.

(Art. i).

Causa percipiendae gratiae voluntas Dei est, qui cum omnes homines salvos fieri velit, in omnes suae gratiae dona diffundit, eosque etiam qui longe ab omni influxu Christi Redemptoris positi ac derelicti esse viderentur, iis supernaturalibus praevenit auxiliis, quibus bene utendo, possint sibi viam tum ad fidem, tum ad iustificationem, tum ad consequentem beatitudinem aeternam aperire. Adhuc tamen inaequalibus valde modis distribuit singulis prout vult, et multiformis gratiae suae investigabiles inscrutabilesque mensuras per multas diversissimas vias quae nos saepissime latent, dispensat. Unde sequitur non debere nos in iis quae alios spectant, illicite esse curiosos, ne in his quae circa nosmetipsos sunt, dampnabiliter inveniamur ingrati.

In tota hac disputatione praescinditur ab infantibus, et iis omnibus quos imperfectus rationis usus eiusdem facit conditionis. De iis enim sufficienter dictum est in tractatu de Deo, ubi de voluntate salvifica. Sed et ipsi termini, quibus praesens propositio constat, satis superque admonent, de iis solis nunc sermonem esse, qui per liberi arbitrii actum suae ipsorum saluti personaliter valent cooperari. Loquendo ergo de adultis, *et quidem non aetate solum, sed et ratione adultis*, ad duo capita summa dicendorum reducitur, quae sunt : universalitas elargitionis gratiae, deinde inaequalitas distributionis eius, necnon et impenetrabilitas viarum per quas plerumque pervenit ad singulos.

§ i.

Principale Scripturae testimonium quo universalitas elargitionis demonstratur, ipsum est celebre dictum Apostoli, alias iam discussum (χ), i Tim. II-4 : *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Quisquis enim non inani voluntate, (quod de Deo cogitare nefas), vult finem, eo ipso vult id sine quo impossibile est ad finem pervenire. Et quantumcumque supponeretur ille finem velle voluntate tantum antecedente et conditionata, id est sub conditione praestanda ab altero, adhuc tamen oportet ut absolute et efficaciter velit ea quae a se solo immediate dependent, necessaria media suppeditare. Alias, nullo vero sensu diceretur vere velle finem, et nequidem conditionate, seu quantum in ipso est, uti satis per se evidenter constat. Nunc autem gratia actualis est in infidelibus medium prorsus necessarium ad salutis finem, et gratia illa per quam opus salutis initiatur, omnibus modis a solo Deo immediate dependet ac dependere potest. Consequentia igitur in aperto est, quam auctor libri vocationis omnium gentium multiplicibus modis, iteratisque vicibus enuntiat dicens : « Cre-

(1) De Deo uno et trino, thes. 27.

« dimus nullis hominibus opem gratiae in totum fuisse sub-
 « tractum (x). Sed ne in praeteritis quidem saeculis haec
 ì eadem gratia quae post. D. N. 1. C. resurrectionem ubique
 « diffusa est, et de qua scriptum est : *illuxerunt coruscationes*
tuae orbi terrae, defuit mundo... Sicut enim ista gratiae lar-
 « gitas quae in omnes gentes novissime effluxit, non evacuat
 « eam quae super unum Israel sub lege roravit, nec praesen-
 tes divitiae fidem praeteritae abrogant parcitati : ita nec
 « de illa cura Dei quae patriarcharum filiis proprie praesi-
 « débat, conficiendum est gubernacula divinae misericordiae
 « caeteris hominibus fuisse subtracta. Qui quidem in com-
 paratione electorum videntur abiecti, sed nunquam sunt
 * a manifestis occultisque beneficiis abdicati » (2). Ideoque :
 « Non ob hoc excusabiles nationes, quae alienatae a conver-
 « satione Israel, spem non habentes, et sine Deo in hoc mundo,
 « sub ignorantiae tenebris perierunt, quia haec abundantia
 « gratiae quae nunc universum mundum rigat, pari antea
 « largitate non fluxit (3) ». Inio vero: « Illud quod de bo-
 « nitate Dei piissime creditur, quia omnes homines vult
 « salvos fieri, oportet perpetuum aeternumque sentiri, se-
 « eundum eas mensuras quibus Deus dona generalia spe-
 cialibus novit cumulare muneribus » (4).

Est et alius classicus locus Ioannis in initio Evangelii, ubi de Verbo loquens secundum quod sese manifestavit ad nos, primum ut auctor naturae per creationem, deinde ut auctor gratiae per incarnationem, non ipsum À'erbum in causa fuisse dicit, cur aliquibus tantum, et non omnibus hominibus advenerit salus. Ipsum enim Verbum lux lucens in tenebris, *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Et quam, quaeso, illuminatione? Illa procul dubio, de qua scriptum est apud Lucam : *Visita-*

c. 4.

(3) L. 2 c

(4) L. 2 c 19.

vit nos oriens ex alto, illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent, quae est certo certius illuminatio gratiae. Verum a luce sese ad omnes, quantum in se erat, porrigente, mundus oculos avertit, et cum Verbum in propria venisset, sui eum non receperunt. Ob hanc causam, non ob aliam, a salute exciderunt. Ad rem Chrysostomus, Horn. 7 in Ioannem : « Illuminat, inquit, omnem hominem venientem in «hunc mundum.... profecto quantum in ipso est. Si qui « autem sponte sua mentis oculis conniventibus ad huius « lucis radios aciem dirigere noluerunt, non ex luminis na- « tura in tenebris persisterunt, sed ex malitia sua... Gratia « in omnes diffusa est ; non iudaeum, non graecum, non bar- « barum, non scytham, non liberum, non servum, non virumr « non mulierem, non senem, non iuvenem excipit aut dedi- « gnatur.... Omnibus se facile exhibet.... Qui autem eius « munere frui negligunt, hanc suam caecitatem sibi ipsis « imputent; cum enim detur omnibus, omnibus pateat, et « a nemine prohibeatur, perditioni quidam et nequam homines « propria dumtaxat malitia ingredi recusant».

Huc quoque faciunt verba divinae Sapientiae vocantis homines, et contemptoribus quidem minantis exitium, obsequentibus vero promittentis abundantiam vitae et salutis a Domino, Prov. I, 20-33, et VIII, 1-4 : *Sapientia foris praedicat, in plateis dat vocem suam. In capite turbarum clamitat in foribus portarum urbis profert verba sua dicens : Usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti ea quae sibi sunt noxia cupient, et imprudentes odibunt scientiam ? Convertimini ad correptionem meam, et proferam vobis spiritum meum, et ostendam vobis verba mea. Quia vocavi et renuistis, extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret. Despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis. Ego quoque in interitu vestro ridebo et subsannabo, cum vobis id quod timebatis advenerit... Qui autem me audierit, absque terrore requiescet, et abundantia perfruetur, timore malorum sublato... Numquid non sapientia clamitat, et prudentia dat vocem suam? In summis excelsisque verticibus supra viam, in mediis se-*

mitis stans, iuxta portas civitatis in ipsis foribus loquitur dicens : O viri ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum.

Sane vero» congeruntur hic et ingeminantur metaphorae per quas omnibus modis significetur praedicatio Sapientiae ad omnes perveniens, a qua scilicet nemo nisi sibi ipsi voluntarie obturans aures, subducere valeat. Clamantem enim in plateis, in mediis semitis, in capite turbarum, in foribus portarum urbis, in summis excelsisque verticibus supra viam, quis effugiet, quis evitabit, quis non sentiet? Nec refert cuiusmodi ista sit, quae hic signate describitur, sapientiae praedicatio : quia etiamsi forte mere exteriorem eam dixeris, per ea nimirum quae facta sunt, per eventus quotidianos, per vicissitudines humanas, per beneficia, per flagella, per illa demum facta innumera quae medio rationis lumine admonent humanam mentem quaerere Deum, colere Deum, convertere se ad Deum : adhuc tamen interioris gratiae concomitantem elargitionem agnoscas necesse erit. Nam et praedicatio evangelii nonnisi exterior praedicatio est, quam tamen interioribus auxiliis comitatam nemo prudens inficiabitur, quatenus scilicet, *cum verbum Dei per ministerium praedificantium auribus carnis infertur, miscetur operatio potentiae divinae cum sono vocis humanae*, ut loquitur auctor de voc. gent. l. 1, c. 8. Et sic quoque Sapientia, si forte perhibeatur foris praedicans per ea quae facta sunt, id profecto non sine simultanea elargitione gratiae, testante eodem illo praeclaro auctore., ubi ait l. 2, c. 20, fuisse semper generalia Dei beneficia quorum testimonio ad quaerendum verum Deum possent homines adiuvari : *quibus donis auctorem suum per omnia saecula protestantibus specialis gratiae largitas superfusa est, quae licet copiosius nunc quam antea praestetur, causas tamen distributionum suarum Dominus apud scientiam suam tenuit*. Ubi vides supernaturalem gratiam sese superinfundentem, ac veluti immiscentem praedicationi quae est ex testimonio creaturae mundi. In quo fere sensu dixit quoque Augustinus, Enarr. in Psalm. 102, n. 16, quod Deus *vocat undique ad correctionem, vocat undique*

I *ad poenitentiam, vocat beneficiis creaturae, vocat impertiendo
 tempus vivendi, vocat per misericordiam consolationis.* Et
 Prosper adversus Collatorem c. 2, postquam praemisisset
 neminem venire ad Patrem, nisi Pater qui misit Christum,
 traxerit eum, statim subiungit quod *trahit ad Deum contem-
 platio elementorum, omniumque quae in eis sunt ordinatissima
 pulchritudo ; trahunt rerum gestarum relatores, animum au-
 dientis inflammant narrantes laudes Dei, virtutes eius quia
 jecit,* etc. Quin imo ipsum Paulum, Act. XIV-4, conte-
 stantem invenimus, ubi agens de salutari conversione ad
 Deum vivum, protestatur quod etsi in praeteritis genera-
 tionibus dimiserit Deus omnes gentes ingredi vias suas,
 nihilominus non sine testimonio semetipsum reliquit, *be-
 nefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens
 cibo et laetitia corda nostra.* Quibus verbis implicite docet,
 praedicationem quae est per testimonium creaturarum,
 fuisse gentilibus ad emendationem et correctionem, auxi-
 5 lium saltem remote sufficiens : quod sane non esset nisi cum
 testimonio eorum quae facta sunt, misceretur in praesenti
 ordine providentiae, operatio potentiae divinae, id est, elar-
 gitio interioris supernaturalis gratiae, sine qua nihil iuvat
 ad salutem, praetereaue nihil.

At dices : Testimonium creaturarum, adiuncto etiam
 proportionato Dei auxilio, nequaquam ducere valet ad
 fidem theologicam, in qua tamen teste Tridentino, agnoscere
 oportet initium et radicem totius iustificationis. Et sane,
 ad fidem theologicam necessaria est praevia propositio re-
 velationis, idest, verae et propriae dictae locutionis Dei,
 quae in testimonio creaturae mundi omnino non continetur.
 Si ergo opus salutis incipit cum fide, et in fide initiatur, se-
 quitur quod ante fidem vel propositionem fidei, nullum au-
 xilium est quod positive saltem conducere possit, ac per hoc,
 frustra ea erunt, et praeter quaestionem, quae supra ex
 libris sapientialibus fuerunt declarata.

Sed ex alibi traditis responsio patebit. Equidem conce-
 dendum est quod cum ordo supernaturalis in intima cum

Deo communicatione seu societate totus consistat, et omnis societas media locutione primam habeat initiationem : concedendum, inquam, quod fides adhibita verbo Dei nos vocantis in communionem suorum bonorum, hoc est in sui ipsius fruitionem, primus est actus quo formaliter initiatur communicatio, primus motus quo incipit directa ad Deum finem supernaturalem conversio, prima denique dispositio, caeteris omnibus fundamenti instar necessario supposita, ad statum amicitiae in quo vere societatem habemus cum eo, id est, *cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo*, 1 Ioan. I-3. Et propter hoc fides a Tridentino dicitur totius iustificationis radix et fundamentum. Verumtamen non ideo excluduntur dispositiones anteparaepraeparatoriae, quibus homo convertendo sed ad Deum sibi innotescentem per ea quae facta sunt, disponitur ad credendum Deo altius sese manifestanti per verbum revelationis. Quid enim ? Nonne illae sunt de quibus Augustinus l. .1 ad Simplic. n. 2, ubi agit de inchoationibus quibusdam fidei, quas dicit conceptionibus similes? Imo vero, huiusmodi dispositiones, easque supernaturales, idest, ex gratiae auxilio conceptas, doctrina catholica videtur indubitanter agnoscere. Siquidem, non aliter commode explicabis condemnationem propositionum quibus affirmatur quod nullae dantur gratiae nisi per fidem, quod fides est prima gratia et fons aliarum omnium, quod pagani, iudaei, haeretici, alique huiusmodi nullum accipiunt a I. C. influxum, ita ut in illis voluntas nuda sit et inermis sine ulla gratia sufficiente 11). Caeterum, non magna hic difficultas occurret, si modo removeas praeiudicium circa obiectum formale actuum supernaturalium de quo alibi sufficienter dictum ; si insuper consideres quod praesens ordo in quo natura humana versatur, est supernaturalis, et quod idcirco ad supernaturalem finem omnia in eo media debent collineare.

(1) Prop. 26, 27, 29 inter Quesnellianas. — Prop, damnata ab Alexandro VIII.

Quocumque ergo modo accipias praedicationem Sapientiae *in plateis, in capite turbarum, in foribus portarum urbis, in mediis semitis, in summis excelsisque verticibus supra viam*, recte semper inferes universalitatem distributionis gratiae de qua nunc sermo. Nam permittendo etiam quod ad Deum auctorem naturae directe referatur, concomitantem saltem gratiae operationem, interiorumque eius sollicitationem semper oportebit intelligere: ut quicumque ad huius correptionis vocem sese converterit, infallibiliter tandem perducatur ad eas condiciones in quibus directa pateat via ad fidem, iustificationem, consequentemque beatitudinem aeternam.

f

[y. T.]

Haec igitur sunt quae recte, pie, et catholice tenemus, agnoscimus, persuasissimaeque habemus, quia in verbo revelato sat clare expressa inveniuntur. Nunc autem, ubi a generalibus ad particularia descenditur, hoc est, ad vias in speciali per quas singulis praeparatur consequendae salutis possibilitas, sic, uti alias in similibus frequenter accidit, nihil superest praeter confessionem ignorantiae nostrae. Nisi quod, ne ex circumstantiarum exteriorum apparentiis rem diiudicare velimus, dantur in sacris litteris manifesta quaedam conversionum exempla medias inter circumstantias externas maxime contrarias, dantur et manifestiora obdurationis et renitentiae in maxime propitiis. Nam multi nec suscitatis mortuis crediderunt, dum e contra latro tunc credidit, cum vidit Christum non praestantiorum in operibus, sed consortio crucis aequalem, ut ait Augustinus l. i ad Simplic. q. 2. Simeon quoque, nullo exterius demonstrante vel praedicante, infantem parvulum agnovit, quem iuvenem miracula magna patrantem, et testimonio Ioannis ac prophetarum indigitatum alii contempserunt. Idque ut intelligamus, non tam ab iis quae foris sunt pendere salutem, quam a secreta operatione Dei, cuius inexhausta potentia est,



media quoque sunt in infinitum variata, et viae prorsus investigabiles, dicente Psalmista : *In mari via tua, ei semitae tuae in aquis multis, et vestigia tua non cognoscentur.*

Quam longe ergo aberrant qui considerantes relativam paucitatem eorum quibus in praeteritis generationibus ab exordio mundi usque nunc, aut vera illuxit religio, aut praedicatum est evangelium Christi, omniaque dimetientes secundum eas quas cognitio, imo verius ignorantia nostra detegere potest conditiones, praetextum inveniunt incredulitatis, et causam vel non admittendae, vel etiam, quod peius est, abnegandae fidei Christianae ! De aliis solliciti, circa seipsos négligentes ; Deum criminantes quod cum exteris gentibus tanta parcimonia usus sit, divitias vero redemptionis sibi oblatas ac velut ad manum profusissima liberalitate expositas contemnentes ! Quibus quomodo respondendum, nisi cum distinctione ab initio proposita inter ea quae utpote clara, non debent de his quae occulta sqnt obscurari, et ea quae a notitia experientiaque nostra plane subducta, nullo in casu solidum queunt praebere in quamlibet partem arguendi fundamentum.

Quod si nunc quaeras qui fieri possit ut in tanta largitate erogationis gratiae, tam multi sint qui viam perditionis ineunt, et in ea, quantum aestimare licet, perseverant : respondebo cum generali observatione Caietani circa eam quam experimur in nostra specie, singulari miseria. Admirandum quippe, inquit, quod cum omnibus speciebus quas videmus tam infra quam supra hominem, statutum sit bonum ut in pluribus, sola humana natura in hac iacet miseria, ut malum habeat ut in pluribus, bonum ut in paucioribus. Et rationem huius exorbitantiae assignat dualitatem naturarum subordinatarum in homine. Nam quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis ; semper enim plures sunt qui assequuntur inchoationem rei, quam qui ad consummationem perveniunt, ait S. Thoms I-2^o Q. 71^a 2. Rursus, naturae sensitivae bona sunt quoad

nos magis connaturalia, utpote ab ineunte aetate in usu, et inagis nota, et magis moventia, et ratione adstantis delectationis, necnon et imminentis oppositi contristantis, in promptu. Rationis autem bonum post aetatem percipitur, et parum cognoscitur, et parum movet, ut experimur. Haec autem humanae naturae infelicitas ostendit, ipsam non esse eiusdem conditionis cum aliis quas videmus, *sed altiorem ingredi ordinem, parum tamen de illo participando.*

Porro, si ita se res habeant, etiam quoad bonum quod est secundum naturam, et malum quod est contra naturam, cuiusmodi sunt virtus et vitium in ordine pure naturali i quid mirum si gratia, quantumcumque large diffusa, nonnisi ut in paucioribus suum obtineat effectum ? Explicatio datur in parabola evangelica de homine qui fecit coenam magnam, et misit servum suum hora coenae dicere invitatis ut venirent, quia iam parata sunt omnia. *Et coeperunt simul omnes excusare. Primus dixit ei : villam emi et necesse habeo exire et videre illam, rogo te, habe me excusatum. Et alter dixit : iuga boum emi quinque, et eo probare illa, rogo te, habe me excusatum. Et alius dixit : uxorem duxi, et ideo non possum venire.* Ubique pro excusatione negotia carnis afferuntur. Iuga boum, inquit, emi quinque. Quinque iuga boum, quinque sunt sensus carnis huius. Et quare boum dicuntur iuga ? quaerit Augustinus. Quia per sensus istos carnis terrena requiruntur. Boves enim terram versant. Sunt autem homines remoti a fide, terrenis dediti, carnalibus occupati ; nolunt credere aliquid nisi ad quod sensu sui corporis quinquepartito perveniunt. In eis quinque sensibus, totius voluntatis sibi regulas ponunt. Non, inquit, credo ego nisi quod video. Ecce quod novi, ecce quod scio. Album est, nigrum est, rotundum est, quadratum est, sic vel sic coloratum est: novi, sentio, teneo, natura ipsa me docet. Non cogor credere quod mihi non potes ostendere. Vox est : sentio quia vox est, suavis est, rauca est ; novi, scio, pervenit ad me. Bene olet, male olet, scio, sentio. Hoc dulce est, hoc amarum ; hoc salsum, hoc fatuum. Quid mihi plus dicas nescio. Tangendo novi

quid durum, quid molle sit, quid lene sit, quid asperum sit ; quid caleat, quid frigeat. Quid mihi plus demonstraturus es ? (x). Et ecce tibi positivismus a diebus antiquis, imo ab origine saeviens, quo aures cordis obturantur et clauduntur ei qui stat ad ostium et pulsatur. Quod tamen, ut patet, non gratiae defectum, sed liberi arbitrii abusum demonstrat.

Quidquid igitur de his quae foris apparent, vel affertur, vel afferri possit, omnino inhaerendum in hac quaestione de distributione gratiae, tribus illis saluberrimis et veracissimis definitionibus, cum quibus suam disputationem conclusit auctor de vocatione omnium gentium : « Quarum una profitetur aeternum et proprium divinae esse bonitatis, ut omnes homines salvos fieri velit, et in agnitionem veritatis venire. Alia simul praedicat, omnem hominem qui salvus fit, quique in agnitionem veritatis venit, Dei auxilio iuvare et regi, utque in fide quae per dilectionem operatur permaneat, custodiri. Tertia vero temperanter et sobrie protestatur, non omnem voluntatis Dei comprehendere posse rationem, et multas divinorum operum causas ab humana intelligentia esse subductas : ut cum in temporibus, in nationibus, in familiis, in parvulis, in nondum natis et geminis quaedam aut varie aut insigniter gesta noscuntur, non ambigamus ea ex illis esse quae iustus et misericors Deus in hoc transituro saeculo noluit sciri. Quod quidem ad utilitatem nostram dispositum sentiendum est : ut quoniam spe salvi facti sumus, cui praeparavit Deus quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit : sicut constanter credimus videndum quod nondum videmus, ita patienter expectemus intelligendum quod nondum intelligimus. Si ergo cesset insidiosa malignitas, si insolens praesumptio conquiescat, his recte, ut arbitror, pertractatis, nullius superest causa certaminis, neque ultra necesse est nos interminabilibus quaestionibus occupari ».

(1) August. Serm. 112, n. 3.

DE CAUSA GRATIAE

Et omnia quidem hactenus dicta ad causam gratiae efficientem spectabant. Sequitur iam consideratio de causa dispositiva.

THESIS XIII.

(Art. 2-3).

Ad gratiam quidem iustificationis consequendam necesse est hominem adultum divinitus motum et excitatum libero suae voluntatis actu praeparari atque disponi. Sed si sermo sit de gratia actuali per quam opus salutis initiatur, sic nulla esse potest ex parte hominis praeparatio saltem positiva, quasi praeveniens divinum auxilium. Quin imo, vulgatum axioma quo gratia dicitur a Deo dari facienti quod in se est, videtur esse semper intelligendum, ad veterum theologorum mentem, de faciente quod in se est per alicuius praecedentis gratiae vires.

Necessitas dispositionum ad iustificationis gratiam consequendam est de notioribus theologiae dogmatibus. Quam abunde explicat doctrina de sacramentis, demonstrant formales Scripturae auctoritates, supponunt repetitae in sacris litteris exhortationes ad fidem, ad poenitentiam, ad conversionem cordis, proponit denique manifestissima et instantissima Ecclesiae praedicatio. Pro qua etiam, tam clara tamque evidentia documenta prostant, ut nemini unquam lelicta sit denegationis possibilitas. Quo fit ut cum protestantibus lis nobis sit de qualitate seu quidditate dispositionum, non de generali principio necessitatis earumdem.

At de gratia actuali aliter sentiendum est. Nisi enim velimus in semipelagianum dogma declinare, quo asseritur initium fidei dari secundum merita liberi arbitrii, necessario deveniendum est ad aliquam gratiam primam cuius nulla omnino vel nobis vel in nobis causa ha-

beat, quae idcirco totius praeparationis principium existat, nedum praevenientem aliquam praeparationem requirat. « Si loquamur, inquit S. Thomas in praesenti, de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium. Sed potius, quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum, et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se praeparare, secundum illud Prov. XVI: *Hominis est praeparare animum*, et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, et a Domino gressus hominis dirigi ».

Haec porro omnia, si de praeparatione *positiva* intelligatur, indubia sunt, et in confesso apud omnes catholicos. Sed superest aliquid controversiae circa praeparationem quam aliqui *negativam* dicunt, interpretantes vulgatum apud theologos axioma, *jacenti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, de faciente per naturae vires: quasi ad hoc fuisset adinventum, ut ratio redderetur possibilitatis datae ad salutem iis quoque omnibus, puta infidelibus negativis, qui sub solo naturae ductu supponerentur per prius constituti. De qua re pauca nunc occurrunt observanda, praemisso in antecessum sensu in quo dictum axioma fuit constanter a veteribus theologis intellectum.

§ 2.

Iuxta veteres, intelligitur axioma dupliciter: Primo in ordine ad obtinendam gratiam sanctificantem, et tunc sensus est: qui facit quod in se est, convertendo se ad Deum toto corde ex supernaturali motione, ille a Deo gratiam iustificationis consequitur. Secundo in ordine ad obtinendam gratiam actuale, et tunc sensus est: qui facit quod

in se est, non resistendo gratiae Dei, ille accipit ulteriorem gratiam per quam perficiatur conversio, et usque ad sufficientiam proximae dispositionis perducatur. In omni autem modo, semper oportebit devenire ad aliquam gratiam primam quae sit ita praeveniens, ut non supponat hominem fecisse quod in se est, quia nihil prius fecit ; sed illa gratia primo datur ut faciat, et sic, respectu huius gratiae non procedit axioma, sed solum respectu gratiae subsequentis primam. Hic est sensus veterum, et planum est videre documenta apud Palmieri, *de gratia divina actuali*, Thes. 34, ubi proferuntur testimonia S. Thomae (1), tum S. Bonaventurae (2) necnon et Aegidii Romani (3), Argentinæ (4), Caietani (5), et aliorum. Unus interim pro omnibus testis afferatur Ioannes Driedo, Tract. 5, de capt. et redempt. gen. hum., sic dicens : « Quod dicimus hominem facere quantum in se est, potest trifariam intelligi. Uno quidem modo «facere quantum in se est, est facere quantum ipsa natura «potest ex se, id est ex suis viribus a conditore naturae «insitis, non peculiariter attractis a Deo Patre... *Et sic* «*jaciens quod in se, neque meretur gratiam, nec ad acqui-* «*rendam gratiam se 'praeparat, quia ad habendam gratiam* «*praeparatur voluntas a Domino.* Secundo facere quantum «in se est, est pro tempore et loco quantum ipsa natura «absque habituali gratiae dono potest facere, ex ratio- «nalibus viribus peculiariter a Deo Patre ad initia fidei «attractis. Et sic facienti quantum in se est, Deus largitur «initium fidei, ex qua etiam valeat orare, invocare, quae- «rere, implorare Dei misericordiam. Et hic iam est primus «rationalis animae tractus qui est ponendus non tamquam «generalis Dei influxus, sed est peculiaris et gratuitus trac- «tus. Tertio modo facere quantum in se est, est facere quantum

(1) In 1-2, Q. 109, a. 6, et Q. 112, a. 3, et de Verit. Q. 24, a. 15.

(2) In

(3) In II, D. 2«, q. i, a. 3.

(4) In II, D. 27, a. 3, concl. 2.

(5) In

¶ natura adiuta fide desuper data potest facere pro remissione peccati aut pro perseverantia gratiae impetranda, «et sic Deus facienti quantum in se est dat gratiam. *Et his duobus posterioribus modis intellexerunt sacrae theologiae interpretes, docentes Deum illustrare et gratiam jacere his qui faciunt quantum in se est* ». Ubi vides quod a primo ad ultimum, faciens quod in se est, in mente veterum, semper est faciens ex viribus gratiae, ut sit in substantia, sensus quem verba evangelica, Luc. XIX-26, prae se ferunt: *Habenti, id est bene utenti gratiis habitis, dabitur et abundabit ; ab eo autem qui non habet, et quod habet auferetur ab eo.*

Aliter nunc plerique intelligere volunt, videlicet, etiam et potissimum, de eo qui facit viribus naturae, utputa de infideli quem supponunt viribus supernaturalis gratiae undequaque destitutum, adhuc tamen habere volunt quo se ad gratiam et ad initium fidei disponere queat. Sed quomodo? Non sane positive, ne pelagianus vel semipelagianus error incurratur. Ergo negative tantum, quatenus bene utendo naturalibus viribus liberi arbitrii, non ponet obicem ad vocationem gratiae ; quae quidem vocatio, remoto omni prohibente, infallibiter demum dabitur, in vi generalis voluntatis qua Deus decrevit gratiam suam omnibus hominibus, quantum ex se est, elargiri. Rem sic exponit Suarez, de auxiliis l. 3, C. 2, § 3 : « Supponunt (supradicti auctores) id quod est certissimum, Deum quantum in se est, paratum esse ad « dandam omnibus gratiam suam, et ad vocandum omnes « adultos.... Hoc ergo modo est in potestate cuiuscumque « hominis salvari, quia est in potestate eius habere hoc divinum auxilium, non ex merito aut dispositione sua, sed « ex liberali et generali largitione Dei. Quamvis autem homo nihil ex se possit efficere, quo divinum hoc auxilium obtineat, sed Deus sola gratuita voluntate sua illud offerat, ¶ potest tamen homo sua voluntate impedire sufficienter « et quantum in ipso est, ne a Deo actu recipiat hoc auxilium « et hanc vocationem, si multiplicando peccata, magis magisque illius indignum seipsum reddat.... Hinc est quod

4 si homo hâbens **solum** naturale lumen rationis ita se gereret
 ut nullum novum impedimentum gratiae adhiberet, infal-
 «libiliter opportuno tempore auxilium vel vocationem gratiae
 » reciperet, non ex suo merito, sed ex generali illa liberalitate
 « Dei, qua stat ad omnium ostium et pulsat. In hoc ergo
 ' sensu dixerunt illi auctores, *laciienti quod in se est Deus*
 « *non denegat gratiam*. Et clarius diceretur : Non ponenti
 .obicem et impedimentum per id quod ex se facere potest,
 ..Deum ex sua liberalitate dare gratiam, quam homo pro-
 (mereri non potest.... Verum est, Deum dare gratiam suam
 «non ponenti obicem, nec per hoc homini aliquid attribuitur,
 «quo gratiam promereatur, sed solum quod possit illam
 . per peccatum impedire, vel ad summum, quod possit
 « vitare peccatum contra legem naturae quod possit illam
 impedire; potest autem id homo per liberum arbitrium». Sic quidem ille.

Sed contra est, quod suppositum huius interpretationis videtur esse omnino negandum. Suppositum enim est, infideles negativos omni ope gratiae supernaturalis destitui, et non posse aliter quam per naturae vires operari. Sed hoc quis demonstrabit, imo quis non improbable admodum indicabit ? Nam quod gratia vere et proprie dicta detur ante fidem, et ex certissimis Ecclesiae documentis constat, 'uti iam supra notatum est, et monstratur etiam evidenter iniis actibus ad fidem praeviis, puta iudicii credibilitatis et pii credulitatis affectus, qui omnibus theologis consentientibus, intrinsece supernaturales esse debent, adeoque ex viribus gratiae elicit. Id praesertim suadet totus de integro prae-sentis providentiae modus, quia si gratia disponit nos ad amandum Deum inspirando timorem quo, timentes a Deo puniri, cessamus a peccato : si introducit ad charitatem per spem renumerationis, ad spem renumerationis per metum gehennae, ad metum gehennae per castigationes etiam tem-porales, atque ita porro : qua tandem vel verosimili ratione dices, non esse eiusdem gratiae disponere infidelem ad fidem, inducendo eum et adiuvando ad obediendum Deo in iis quae

legis naturalis sunt, ad serviendum Deo per eum modum quem naturalis ratio dictat, ad submittendum se Deo secundum quod Optimum Maximum creatura mundi eum manifestat? Quasi non esset et ipsa fides, quidam erga Deum submissionis modus, et quidem, facta hypothesei revelationis, vel sola simplici naturae lege praescriptus! Quasi obedientia quae praestatur in observatione mandatorum etiam naturalium, non esset nata praeparare ac disponere ad obedientiam quae praestatur per fidem adhibitam verbo revelato! Quasi denique gratia non haberet elevare omnem omnino operationem quae secundum substantiam actus referibilis est quacumque ratione, mediate vel immediate, proxime vel remote, ad vitae aeternae finem! Si ergo ipsum quod dicunt facere quod in se est, revera non fit in praesenti statu, etiam apud infideles, sine gratiae supernaturalis adiutorio, ubi iam relinquetur locus praeposteriae interpretationi qua faciens quod in se est, intelligitur faciens ex viribus naturae, ut deinde pronus descensus sit in difficultates omnis generis quibus illa, quam dicunt, negativa praeparatio ampliam materiam praebet?

Certe, negativa praeparatio consisteret, iuxta auctores illos, in non ponendo obicem peccati ad gratiam, intelligendo nunc primam gratiam actualem, id est, gratiam qua homo primo sollicitatur ad conversionem, primo invitatur ad poenitentiam, primo vocatur ad fidem. Sed quis iam concipiet peccatum esse obicem ad huiusmodi gratiam, praesertim si sermo sit de gratia Redemptoris qui venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non vocare iustos sed peccatores, salvum facere populum suum a peccatis eorum, seu, ut dicitur Luc. XIX, quaerere et salvum facere quod perierat? - Praeterea, communis doctrina est, quam auctores etiam illi pro virili defendunt, neminem esse in hac vita adeo obstinatum in malo, ut quavis gratia sufficiente ad salutem consequendam sit destitutus. Sed huiusmodi obdurati profecto non faciunt quod in se est. Si ergo, hoc non obstante, adhuc Deus dat eis gratiam, ergo peccatum quantumvis

multiplicatum non constituit obicem per quem .élargitio actualis gratiae impediatur. Et si forte dicas fore semper obicem quantum est ex natura sua : quid hoc, quaeso, te iuvat, siquidem, ut axioma de quo nunc sermo, rationabilem sensum habeat, oporteret peccatum esse impedimentum etiam de facto. Alioquin, si tam facienti quam non facienti quod in se est, gratiam de facto non denegat Deus, nihil dicitur dum dicitur non denegari ei qui facit, praetereaque nihil. - Adhuc, quaerere licet : expectat Deus ut homo faciat quod in se est, vel non expectat ? Si non expectat, iterum idem quod supra. Si expectat, videtur esse consequens quod homo est qui initiat opus suae salutis, ponendo saltem praeviam conditionem sine qua non. Et hoc quomodo concordare possit cum documentis tum Scripturae tum Traditionis edocentis nos, nullum prorsus esse posse initium ex parte nostra, mihi quidem, ut iterum dicam, non apparet satis.

Quanto ergo potiori iure, exemplar facientis quod in se est ante vocationem ad fidem, nobis propositum agnoscemus in Cornelio centurione, de quo Augustinus 1. de praedest. SS. c. 7 : « Solet dici : ideo credere meruit, quia «vir bonus erat, et antequam crederet. Quod de Comelio «dici potest, cuius acceptae sunt eleemosynae et exau- «ditae orationes antequam credidisset in Christum Quid- «quid igitur et antequam in Christum crederet, et cum «crederet, et cum credidisset, bene operatus est Corne- lius, totum Deo dandum est, ne forte quis extollatur». In quibus Augustini verbis duo continentur. Primum est, quod in Cornelio fidem praecesserant orationes et eleemosynae, prout evidenter datur per narrationem Actuum. Alterum est, evidenti pariter Scripturae testimonio firmatum, quod orationes et eleemosynae illae fuerant opera gratiae proprie dictae, in quibus non negativa tantum, sed positiva prorsus preparatio agnoscitur. Alias, nec tales fuissent per quas meruisset credere Cornelius, nec tribuerentur Deo sicut caetera bona quae operatus est, cum cre-

deret et cum credidisset. Caeterum non obstat id quod interponit Augustinus, ubi de eleemosynis et orationibus Cornelii loquens, ait : « Non tamen sine aliqua tide donabat » et orabat, nam quomodo invocabat in quem non crediderat ? Sed si posset sine tide Christi esse salvus, non ad eum aedificandum mitteretur architectus apostolus Petrus ». Id, inquam, non obstat, quia illa *aliqua fides* non est nisi fides secundum quid, fides omnino distincta ab ea ad quam fundandam mittitur architectus Petrus, fides denique ex qua potest tantummodo invocari Deus ut viam salutis demonstrare dignetur, sicut reipsa Cornelio demonstrare dignatus est. Est ergo fides late dicta, ex iis quae facta sunt : qua, ut idem Augustinus dicit l. de nat. et grat. c. 2, natura humana credit in Deum qui fecit coelum et terram *a quo et se factam naturaliter sentit*.

Omnibus ergo perpensis, non videtur esse undequaue declinandum ab interpretatione veterum, secundum quam ille qui facit quod in se est, semper intelligitur faciens per vires gratiae, idque indifferenter tam ante quam post fidem. Securius quippe ista sententia est, rationi etiam theologiae conformior, denique magis consentanea indoli praesentis supernaturalis providentiae, in qua nihil debet esse vacuum opere gratiae, sed sicut scriptum est de sole isto qui ortu et occasu peragit diem : *Sol iWuminans per omnia respexit, et gloria Domini plenum est opus eius*.

Sed iam ex hactenus dictis de causa gratiae, consecrarium aliquod deducere oportet, de quo S. Thomas art. 5, ut in thesi quae sequitur.

THESIS XIV.

(Ar t . 5).

Gratiae iustificationis ea causa, eaeque conditiones sunt, ut unusquisque, dum seipsum suamque infirmitatem respicit, de seipso formidare ac timere possit, et nemo

scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.

Duo sunt in praesenti extra omnem controversiam posita. Primum est, quod potest aliquis cum certitudine scire se esse in gratia Dei, si specialis de hoc sibi revelatio fiat. Alterum est, quod seclusa speciali revelatione, adhuc scire id potest coniecturaliter, imo cum illa maxima probabilitate quae apud quosdam nomine moralis certitudinis solet insigniri, pro quanto non habet contra se positivum dubium quod in ordine ad praxim, virum prudentem movere possit. Utrumque horum complectitur S. Thomas his verbis: «Uno modo (aliquid cognosci potest) per revelationem, et «hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam. Revelat «enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio «ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, «et confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, «et mala praesentis vitae sustineant.... (Alio) modo cogno- «scitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo «aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum «scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mun- «danas, et in quantum homo non est conscius sibi ali- «cuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest «intelligi quod habetur Apoc. I, *vincenti dabo manna abscon-* «*ditum quod nemo novit nisi qui accipit* : quia scilicet ille «qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, «quam non experitur ille qui non accipit ».

His igitur extra omnem possibilem controversiam existentibus, fit nunc quaestio utrum homo cui nulla specialis revelatio facta est, valeat certo scire, et quidem certitudine non iam abusive, sed proprie et simpliciter dicta, se esse in statu gratiae sive amicitiae cum Deo. Et solutio esse debet omni ex parte negativa. Equidem, concilium Tridentinum Sess. 6, c. 9, solius certitudinis fidei mentionem explicite fecit. Ratio est quia intendebat destruere errorem protestantium dicentium, unumquemque *debere credere* se

esse iustificatum, et in hac ipsa fiducia de remissione peccatorum fidem iustificantem reponentium. Propterea ergo, dum haeresi Lutheri, Melanctonis et Bucerii directe sese opponebat, certitudinem fidei adduxit in medium. Verumtamen, omnem aliam veram et proprie dictam certitudinem esse iuxta mentem Concilii simul removendam, apparet ex apposito adiuncto, *cui non potest subesse falsum*. Quasi nimirum, eatenus fidei certitudo locum ibi non obtineat, quatenus falsum ei subesse numquam potest. Atqui constat quod haec est communis nota omnis verae et non existimatae tantum certitudinis, salva interim speciali ratione secundum quam convenit certitudini fidei, potioribus scilicet titulis, et ex altioribus causis.

Nunc autem, certitudinem proprie dictam, cuiuscumque demum generis illa sit, non habere revera ibi locum, ostenditur primo ex Scriptura. Etenim, si homo certo scire posset se esse in gratia Dei, id quidem maxime et potissimum ex hoc quod nullius mortalis culpaе conscius sibi esset. Inde enim praecipuum fundamentum indicandi de non statu peccati, ac per hoc, de statu gratiae qui statui peccati ita opponitur, ut non possit cadere aliquid medium. Atqui fundamentum hoc sufficiens non est, teste apostolo i. Cor. IV-4, ubi dicit: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*, id est, non in hoc de mea iustificatione indicare valeo. *Sed neque meipsum indico... Qui autem indicat me, Dominus est*, id est, soli Deo deferendum est certum in hac re iudicium. Sciebat enim scriptum esse: *Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo*. Unde Augustinus, Serm. 93, n. 14, parabolam virginum interpretans, sic exponit responsionem prudentum ad fatuas, *ne forte non sufficiat nobis et vobis, ite potius ad vendentes et emite vobis*: « Vix enim de nobis iudicamus, « quanto minus possumus iudicare de vobis. Quid est, vix « de nobis iudicamus? Quia cum rex iustus sederit in throno, « quis gloriabitur castum se habere cor? Forte tu non in- « venis aliquid in conscientia tua, et invenit ille qui melius

«videt, cuius acies divina penetrat altiora; videt forte aliquid, invenit forte aliquid. Quanto melius illi dicis: *Ne intres in indicium cum servo tuo*. Etiam quanto melius dicis: *Dimitte nobis debita nostra* ».

Idem quoque constabit facili inductione. Quia existentia habitus gratiae certo innotesceret, vel in se, vel in suis effectibus, vel in suis causis, vel denique in conditionibus sub quibus revelatio docet recipi homines a Deo in filios et amicos. Atqui nullus modus est, per quem vera et proprie dicta certitudo provenire possit. — Et primus quidem evidentius excluditur, quia si nec animam, nec potentias nec naturales habitus in seipsis intuemur, quanto minus habitus infusos et supernaturales, cuiusmodi est gratia formaliter iustificans. — Excluditur pariter et secundus, qui esset per effectus, id est per actus. Equidem per actus devenimus in cognitionem potentiarum et habituum naturalium, minime vero supernaturalium. Et ratio fuit late explicata in generali prolegomeno de virtutibus infusis: quia nimirum conscientia non attingit directe nisi substantiam actuum, quae in hac vita plane similis esse potest tam in naturalibus quam in supernaturalibus. « Cum igitur ex effectu uno qui potest a duabus causis procedere, non licet inferre determinate unam illarum causarum, sed volentibus sic inferre accidet deceptio, sequitur pro constanti esse tenendum quod ab hac nunc facta boni operis exhibitione non potest quis certitudinaliter inferre, bonam operationem hanc procedere a gratia, nisi forte disiunctim loquendo, id est, illam procedere vel a natura vel a gratia. Sed tunc per disiunctivam hanc, ut patet, non concludit Certitudinem, imo concludit, incertitudinem gratiae il) ». — Adhuc excluditur tertius modus, per causas. Nam causa principalis est Deus qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, et ideo eius praesentia et absentia in nobis certo cognosci non potest, secundum illud Iob. IX : *si venerit ad*

(1) Porrecta, in 1-2, Q. 112, a. 5.

me, non videbo eum. si autem abierit, non intelligam. Causa autem instrumentalis sunt sacramenta, de quorum valida administratione in casibus particularibus nunquam habetur proprie dicta certitudo, ut facile patebit consideranti omnia quae requiruntur, maxime ex parte ministri. Praeterquam quod non satis est, ut patet, valida collatio, nisi ex parte subiecti adsint dispositiones ad fructum sacramenti; et ex hoc capite, longe longeque plura fundata dubia semper occurrent. — Universim namque loquendo, sive sermo sit de iustificatione in sacramento, sive de iustificatione extra sacramentum, modus quarto loco propositus, ex verificatione scilicet conditionum sub quibus promissa est iustificatio, prorsus insufficiens ad certitudinem generandam ostenditur. Conditiones enim sunt supernaturalis fides, supernaturalis spes, supernaturalis poenitentia de peccato et quidem super omnia, aut etiam supernaturalis amor charitatis appetitive summus. Porro, iis nunc praetermissis, quae supra dicta sunt de cognoscibilitate supernaturalitatis, et hic quoque plenam applicationem habent: quis, quaeso, de gradu appetitivo seu amoris seu poenitentiae certum omni ex parte iudicium feret? Quis castum cor, id est, ita in affectu boni firmatum ut sit actu in dispositione vere impossibili cum omni prorsus voluntate peccandi, absque ulla formidine se habere gloriabitur? Aut forte recusabimus Sapientiam, Prov. XX-9, interrogantem nos, et in hunc modum provocantem: *Quis potest dicere, mundum est cor meum, purus sum a peccato?*

Recte ergo Tridentinum, Sess. 6, c. 9: «Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic qui libet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum». Neque ad rem sunt auctoritates quas afferunt protestantes, velut illa Rom. \ III-16: *Ipse Spiritus testi-*

monium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Nam testimonium de quo apostolus in praesenti, testimonium est quod reddit Spiritus, non loquendo, sed movendo nos ad amorem filialem erga Deum : testimonium dico, quod dat in actu *exercito*, dum facit nos clamare : Abba Pater. Proinde in tantum est cognoscibile quoad nos, in quantum cognoscibilis est ipsa motio qua nos movet Spiritus Sanctus. Haec autem ut ex dictis patet, non est a nobis cognoscibilis certitudinaliter, siquidem coniecturaliter tantum scire valemus an actus amoris, quem elicimus, vere sit necne, ex motione gratiae. Et similis responsio adhibebitur ad alias auctoritates analogas, dato interim quod ad singulas personas referantur, et non potius ad Ecclesiam in communi, cuius privilegium est habere Spiritum Sanctum dirigentem ac inhabitantem ; tunc enim, ut constat, omnino extra quaestionem versarentur.

Adde tandem quod carentia proprie dictae certitudinis nulli omnino, ut aliqui mentiuntur, occasio esse debet, aut desperandi, aut remissius bene agendi. Imo vero, ad hoc consulto relinquitur, ut stimulo nobis sit salutem nostram cum timore et tremore impensius operandi, praestando cum maiori sollicitudine quidquid ex parte nostra requiritur, et nunquam pausando in iis quae a nobis iam habita, iam acquisita videri possent ; inde enim negligentiores et praesumptiores in futurum redderemur. Universim namque loquendo, sive sermo sit de statu nostro praesenti, sive de futuro, bonum nobis est si non in nobismetipsis, non in nostra industria, non in nostra conscientia, non in nostris providentiis fundamentum securitatis unquam collocemus ; labile quippe et ruinosum per omnia fundamentum est. Sed tutius offertur refugium confidentiae in Deo iuxta monitum apostoli : *Omnem sollicitudinem vestram prolicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.* Quapropter omni homini bonae voluntatis de sua salute anxio opportune semper proponuntur aurea illa Augustini verba : « Miror, inquit, ¶ homines infirmitati suae se malle committere, quam fir-

QUAEST. exil.

mitati promissionis divinae ». Et statim praeveniens objectionem dicentis : incerta est mihi de me ipso voluntas Dei : « Quid ergo, prosequitur, tuane tibi voluntas de te ipso certa est, nec times : *Qui videtur stare, videat tie cadat ?*

Cum igitur utraque incerta sit, cur non homo firmiori quam infirmiori fidem suam, spem, charitatemque committit ? ». Haec quidem Augustinus, de praedest. SS. n. 21, ostendens quod cum una tantum firma voluntas sit, voluntas scilicet Dei quae voluntatem nostram in sua potestate habet, una nobis est residua securitas : inniti super omnia huic supremae voluntati quae sola facere potest ut revera operemur sicut oportet ad salutem. Quod ipsum tandem aliquando, quis iure meritoque sperabit, nisi qui se illi integre committit, cui non frustra dicitur : *Deus, tu convertetis vivificabis nos ; non frustra dicitur : Ne des ad movendum pedem meum ; non frustra dicitur : Ne tradas me, Domine, a desiderio meo peccatori ; postremo, ne multa «commemorem, non frustra dicitur: Ne nos injeras in tentationem»* p

dono persev. n. 12.

Qq. CXIH-CXIV.

Deinde considerandum est de effectibus gratiae, Et primo de iustificatione impii quae est effectus gratiae operantis. Deinde de merito quod est effectus gratiae cooperantis.

QUAEST. CXIII.

DE IUSTIFICATIONE IMPII

QUAE EST EFFECTUS GRATIAE OPERANTIS

Iustificatio generation idem est ex vi nominis, ac motus ad iustitiam, sicut calefactio motus ad calorem. Theologice autem accepta, importat transmutationem qua homo transfertur in statum iustitiae coram Deo auctore et fine supernaturali. Ex quo statim apparet quomodo sit accipienda iustitia a qua sumptum est iustificationis nomen : nimirum, non pro speciali virtute contra alias cardinales divisa, nec pro generalitate virtutum prout intelliguntur ad alios homines ordinare actus suos, sed pro interiori rectitudine secundum quam id quod est in homine praecipuum et excellens, id est mens et ratio, subditur Deo, et deinde id quod est infimum rationi. Nam iustitia, inquit S. Thomas in praesenti, de sui ratione importat quamdam rectitudinem ordinis, et dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in actu hominis, idque vel in comparisonem ad alium singularem hominem, et sic est particularis iustitiae virtus, vel in comparisonem ad bonum commune multitudinis, et sic est iustitia generalis quam legalem appellant. Alio modo dicitur iustitia, « prout «importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori

in dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis « subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae » : cui rectitudini omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur. Porro iustitia hoc altero modo dicta formaliter habetur per gratiam sanctificantem et consequentem comitatum virtutum. Ipsa ergo est, a qua iustificatio theologica nominatur, sive sicut motus a termino, sive etiam sicut effectus formalis a forma.

Considerandum autem quod iustificatio ista potest concipi dupliciter. Primo per modum simplicis mutationis a negativo in positivum. Quo quidem modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, sicut Adam dicitur iustificatus ante omnem culpam, quando accepit a Deo iustitiam originalem. Secundo per modum motus ab uno extremo in aliud extremum contrarie oppositum. Et tunc est iustificatio impii, includens mutationes duas, quarum una est iustitiae acquisitio, altera, culpae abiectio, siquidem terminus eius non est iustitia sola, sed iustitia expellens culpam. Et de hac sermo est in praesenti, nam quod attinet ad priorem modum, nihil addendum superesset iis quae dicta sunt supra, Q. no., thes. 7.

Porro circa utrumque iustificationis impii elementum penitus errant protestantes, quia per ipsos, sicut nulla est vera adeptio iustitiae, ita quoque nulla vera remissio peccatorum. Volunt enim, peccata in iustificatione vere et proprie non deleri, sed tantum non imputari ad poenam, ob Christi iustitiam qua circumvestimur. Volunt praeterea, iustificationis naturam in mera illa peccati non imputatione consistere, absque interiori hominis renovatione et sanctificatione. Volunt denique, iustificationem non fieri per formam informantem ac inhaerentem, sed extrinsecam et imputatam, iustitiam nempe Dei vel Christi ope fidei apprehensam (i). Quapropter iustificationi protestanticae ne illa

(i) Wirceburg. de grat. n. 421.

quidem congrueret comparatio Christi Domini de sepulcris dealbatis, quae dum speciosa forinsecus apparent, intus plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia. Siquidem sepulcrorum speciositas, etsi externa tantum, adhuc tamen inhaeret et informat; hic autem nihil esset praeter imputationem extrinsecam, et quidem falsitate plenam, dum scilicet Deus haberet pro non peccatore, qui reipsa esset maneretque peccator, et pro iusto, qui reipsa nec iustus esset, nec fieret.

Nunc autem, conceptui protestantico catholici doctores per omnia repugnant. Docent peccata in iustificatione *ere deleri, seu, ut Tridentinum Sess. 5, can. 5 definivit, *tolli totum id quod veram et 'propriam peccati rationem habet*. Docent iustificationem non esse sitam in sola peccatorum remissione, ad exclusionem gratiae et charitatis quae iustificatis inhaeret, quemadmodum in eodem Tridentino habetur, Sess. 6 can. n. Consequenterque docent fieri ontologicam interioris hominis renovationem, de qua iterum Tridentinum, l. c. cap. 7. In his ergo nullus inter eos dissensus est. Sed adhuc disputant circa modum quo se habet remissio peccatorum ad gratiae infusionem. Nam Scotistae generatim autumant, peccatum et gratiam nequaquam opponi formaliter, aut ex natura rei; imo posse de potentia absoluta consistere gratiam simul cum peccato in eodem subiecto. Et ideo, si peccatum nunc non remittitur nisi quando infunditur gratia, id quidem tribuunt positivae voluntati Dei, qui sic de facto instituit, cum potuisset aliter instituere. Cui opinioni plus minus accedit Suarez l. 7 de grat. c. 12, ubi etsi teneat non posse iam sine magna temeritate negari quod gratia habitualis habeat ex natura sua effectum expellendi peccatum, nihilominus n. 12 addit, < per iustitiam in haerentem et informantem animam, non « expelli peccatum sine peculiari voluntate quasi cooperativa Dei ad remissionem peccati ». Et cum hac explicatione facile videretur in Scotisticam sententiam tandem aliquando reincidere. At vero in oppositum est longe communior theo-

logorum doctrina docentium, causam formalem iustificationis impii esse infusionem gratiae, et gratiam ex natura rei expellere peccata sicut lux expellit tenebras, et albedo nigredinem. De qua re statuitur sequens propositio.

THESIS XV.

(Art. 2).

Iustificatio impii terminatur ad veram ac realem remissionem peccatorum. Et haec remissio non modo cum dono, verum etiam per donum gratiae inhaerentis atque animam informantis formaliter fit : idque, non in virtute positivae cuiusdam dispositionis divinae voluntatis, sed omnino ex natura rei, quae non patitur ut de potentia etiam absoluta, reatus mortalis peccati simul cum gratia in anima remanere possit.

§ 1.

Dogma de remissione peccatorum unus est e principalibus fidei nostrae articulis, et ideo mirum non est si Sacra Scriptura ea quae ad remissionem illam spectant, multifariam multisque modis expresserit. In ea quippe passim praedicatur Deus tamquam peccata obliviscens, peccata non imputans, peccata tegens : frequentius vero, tamquam ea lavans, mundans, delens, tollens, auferens, longe a nobis faciens. Exemplum primae classis testimoniorum : *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum lecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*, (Psalm. XXXI-i). Exempla secundae : *Quantum distai ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras*, (Psalm. CII-12). *Deponet iniquitates nostras, et proiciet in profundum maris omnia peccata nostra*, (Mich. VII-19). *Ergo sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*, (Isai. XLIII-25). *Secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam, et a peccato meo munda me*, (Psalm. L-3). *Qui dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris-*

*in sanguine suo, (Apoc. I-5). Quanto magis sanguis Christi qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, (Heb. IX-14), et sic pene in infinitum. Porro omnes istae locutiones ad unum idemque remissionis beneficium significandum referuntur, sed quia sese mutuo vel complent vel explicant, ideo non in una alterave solitarie ac seorsum sumpta adaequatus Scripturae sensus quaerendus est. Ex quo sequitur, plane caecutire protestantes dum sistunt in solis textibus in quibus inveniunt quod peccata teguntur aut non imputantur, praetermissis aliis innumeris contestantibus quia amplius non sunt. Nisi forte quis adeo desipuerit ut dicat, non tolli id quod Deus ipse delet, manere in nobis id quod Deus ipse longe a nobis proiicit, semper adhaerere maculas quas Deus ipse lavare, purgare, et abstergere asseritur. Quae si nonnisi blasphematorie non solum dicuntur, verum etiam cogitantur, concludendum profecto est quod Deus eatenus peccata non imputat, quatenus eorum reatum aufert; eatenus tegit, quatenus illa vere delet, et delendo facit ut in oculis suis, quibus nihil eorum subtrahitur quae quocumque modo sunt, iam non appareant. Ideo apostolus, i Cor. VI-9, postquam enumerasset eos qui regnum Dei non possidebunt, fures scilicet, avaros, ebriosos, fornicarios, adulteros, statim subdit : *Et haec quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine D. N. I. C. et in Spiritu Dei nostri.* Quasi diceret : haec fuistis, sed nunc iam non estis. Et unde non estis ? Ex hoc quod abluti estis, quod sanctificati estis, quod iustificati estis.*

Ergo abluere, sanctificare, iustificare, non est tantum declarare quod cessat imputatio eius quod aliquando fuimus, sed est facere ut quod fuimus, nunc iam non simus. Non est tantum pronuntiare nos non fore condemnandos propter crimina quibus maculata manet conscientia nostra, sed est facere ut a macula conscientia nostra vere purgetur. Non est tantum reputare nos nitidos, reputare nos sanctos, reputare nos iustos, sed est facere nitidos, facere sanctos,

facere iustos. Et propter hoc ipsum semper manet veritas eius quod prius dictum fuerat ab apostolo : iniustos, homicidas, adulteros, in regnum Dei non esse intraturos. Non quod non intrent plures qui adulteri et homicidae fuerunt, sed quia non intrant manentes homicidae et adulteri. Abluti enim sunt, sanctificati sunt, iustificati sunt. Injustitia eorum ablata est, quia fuit deleta *in nomine D. X. I. C. et in Spiritu Dei nostri*.

l'nde Augustinus repellens calumniam pelagianorum objicientium quod ex eius doctrina de peccato originali et concupiscentia sequeretur, baptisma non dare omnem indulgentiam peccatorum, nec auferre crimina, sed tantum radere, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur : « Quis hoc, inquit adversus pelagianos, nisi infidelis affirmet ? Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre crimina, non radere: nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata.

Nam et istam similitudinem comperi, suae illos adhibere «calumniae, tamquam hoc nos sentiamus atque dicamus». Et magis magisque sensum suum aperiens statim subdit, concupiscentiam quae manet, ex hoc ipso quod manet, demonstrari non esse vere ac proprie peccatum : « Sed de ista concupiscentia camis falli eos credo, vel fallere : cum qua necesse est ut etiam baptizatus.... pia mente confligat. Sed haec etiamsi vocetur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur : sicut scriptura manus cuiusque dicitur, quod manus eam fecerit.

Peccata autem sunt, quae secundum camis concupiscentiam illicita fiunt, dicuntur, cogitantur: quae transacta etiam. reos tenent si non remittantur.... Nec propter ipsam concupiscentiam dicunt in oratione baptizati : Dimitte nobis debita nostra, sed propter peccata quae fiunt in eius concupiscentiis (x).

(i) Contra 2 epist. pelagian. l. j, Cr

Quibus utique verbis futuram Lutheranorum haeresim circa remissionem peccatorum, tanto ante tempore contra j>elagianos agens, penitus destruebat Augustinus.

Principale porro protestantium argumentum in duobus est. Primo, quod hoc nomen *iustificare* saepe sumitur in Scripturis ad significandam simplicem iustitiae declarationem, vehit 3 Reg. VIII-32, Iob IX-20, Psalm. L-5, Eccli. XVIII 1, Matth. XI-19, XII-37, Luc. VII-29, X-29, XVI-15, et sic in locis aliis quam plurimis. Secundo, quod iustificationis terminus est sumptus a rebus forensibus, ubi idem valet ac absolvere per actum iudiciale, id est, declarare immunem a poena qui de crimine accusabatur. Sed nihil horum valet, praetereaque nihil. — Non primum, quia norunt omnes, unum idemque verbum, tam in profanis quam in sacris litteris, non habere semper significationem uniformem, sed diversam pro adiunctorum et contextuum diversitate (1). — Non secundum, quia dato etiam antecedente, negatur plane consequentia, siquidem nomina quae a rebus humanis originem habent, cum transferuntur ad divina, ad augustiorem quoque sensum evehuntur, prout exigit proportionalis differentia quae est inter Deum et homines (2). Non ergo haec, etiam apparen-ter aliquid valent, nec de vera et propria peccatorum remissione dubium ullum relinquitur.

At, quomodo fiat vera ista, et realis, et non extrinsecus

(1) « Ils disent que le mot de *justifier* est pris très souvent dans
« les Ecritures dans le sens auquel ils l'exposent, ce que nous leur
« accordons sans difficulté. Mais qui ne sait que dans les livres di-
« vins un même terme n'a pas toujours une signification uniforme,
« et que le lieu, le sujet et les circonstances y apportent une différence
« notable ? C'est par ces circonstances bien examinées que nous leur
« montrerons, dans les saintes lettres, que la justification du pécheur
« ne se prononce pas au dehors, mais qu'elle s'opère au dedans par
« l'infusion de la grâce ». Bossuet, Réfutation du catéchisme de

(2) « Ils ajoutent que le terme de *justifier* a été tiré du Palais,
« où il signifie absoudre par un acte judiciaire; de sorte qu'à leur
« avis, il doit retenir la signification naturelle; et ils confirment leur

tantum imputata peccatorum remissio, adhuc forte obscurum est. Dicendum autem eam heri, non modo cum dono, verum etiam ipso dono gratiae habitualis, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris.

Ad cuius evidentiam sufficeret vel sola comparatio seu oppositio quam, Rom. V, instituit apostolus inter Adam qui fuit forma futuri, et Christum. In ea enim oppositione continetur principium, tota retro traditione firmatum, videlicet. e regione sibi ad amussim respondere contractionem culpae in Adamo, et iustificationem a culpa per Christum. Nunc autem, ipsa procul dubio nativitas ex Adamo est, quae nos constituit peccatores. Ergo ipsa quoque regeneratio in Christo esse debet, quae nos emundat a peccato, et constituit iustos. Sed quid aliud ponit regeneratio in Christo, nisi gratiam qua efficimur deiformes, divinae consortes naturae, filii Dei et haeredes, ut supra habitum est cum de gratia habituali ageretur ? Ergo a primo ad ultimum, per habitualement gratiam formaliter remittuntur crimina, per habitualement gratiam formaliter iustificamur a peccato. At forte conclusionem valere dices de sola justificatione ab originali ? Nullo modo. Nam etsi non in eadem ratione univoca peccatum originale et

e raisonnement par l'autorité de l'apôtre, lequel, Rom. V-VIII, et « ailleurs, oppose le mot de *justifier* à celui d'*accuser* et de *condamner*, « qui sont sans difficulté termes de justice. C'est très défectueux. ■ Car supposé même qu'il soit véritable que le mot de *justifier* soit « pris du Palais, n'est-ce pas raisonner faiblement de croire qu'il « faille toujours le restreindre à la signification du Palais ! Que si « nos adversaires s'opiniâtrent à ne vouloir point sortir du barreau, « qu'ils nous disent en quel tribunal et devant quel juge il faut s'ap- « pliquer par la foi la sentence qui nous absout, comme ils enseignent « qu'il est nécessaire dans la justification du pécheur... Prenons donc « un autre principe et disons qu'il n'est pas nouveau dans les Ecri- « tures que diverses façons de parler, prises originellement des choses « humaines, soient élevées à un sens plus auguste lorsqu'on les ap- « plique aux divines ».

personale convenient, adhuc tamen idem est, quo ab originali, et quo a personalibus emundamur, dicente apostolo, Rom. **VI**: *Et non sicut per unum peccatum, ita et donum; nam indicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem.* Et ideo Augustinus qui l. 2 de grat. et pecc. orig. n. 45 dicit: « Sic itaque in damnati done hominem prima nativitas tenet, unde nisi secunda non liberat », paulo supra, n. 44 dixerat: « Regeneratione spiritus modo fit ut peccata omnia praeterita remittantur ». Regeneratione spiritus, inquit: id est, secunda nativitate quae est ex aqua et Spiritu Sancto. Peccata omnia: id est non originale solum, sed et omnia personalia.

Idem quoque constabit ex iis testimoniis ex quibus edocemur quod nos Deus iustificat, non pronuntiando exterius sententiam sicut homo iudex pro tribunali, sed longe longeque sublimiori modo, Spiritum suum interius infundendo: *Sed abluti estis, inquit, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine D. N. I. C. et in Spiritu Dei nostri.* Nam quid est iustificari in Spiritu Dei nostri, nisi iustificari per donum Spiritus Sancti, quod utique in Scripturis tamquam in dono sanctificantis gratiae consistens praedicatur?

Adhuc, discipulum suum Titum instruens apostolus ait: *Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei..., secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti quem effudit abunde in nos.* Ubi, cum dicit, *salvos nos fecit*, dubium non est quid illud sit a quo nos fecerit salvos: nimirum a peccatis quibus opprimebamur, praesertim cum Salvator ille noster ipse sit de quo dictum fuerat ab angelo: *Salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Iterum ergo remissio peccatorum et iustificatio signatur; unde et concludit apostolus his verbis: *Ut iustificati gratia ipsius, haeredes simus secundum spem vitae aeternae.* Nunc autem iustificatio haec asseritur fieri per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, id est, per regenerationem et renovationem baptismalem, ut non aliud sit, quo iusti-

ficamur, et quo regeneramur atque renovamur. Ideo Augustinus, epist. 98, n. 2 : « Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerant hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum)'. Ubi vides quod, Augustino teste, regeneratio baptismalis per Spiritum Sanctum comprehendit simul, et peccatorum remissionem, et gratiae infusionem. Non solum autem, sed remissionem peccatorum quae per ipsam infusionem gratiae habeatur. Nam, l. 1 de pecc. merit, et remiss, n. 10, postquam asseverasset quod Deus « dat sui Spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis », statim addit, n. n: « Legimus in Christo « justificari qui credunt in eum ». Et hoc, quo modo, qua ratione, quave de causa? « Propter occultam, inquit, communicationem et inspirationem gratiae spiritualis ».

Dicamus ergo secundum Scripturas et perpetuam fidem Ecclesiae, iustificationem impii non tam esse actum iudicis pronuntiantis, quam operationem omnipotentis creatoris, interiora nostra renovantis. Dicamus quod gratia regenerans, simul et remittit peccata, et dono iustitiae nos dedit; imo, per hoc ipsum peccata remittit, quod nos deditando dono gratiae, nos facit interius gratos Deo. Dicamus denique quod haec doctrina de remissione peccatorum per iustitiam inhaerentem, non solum non deprimit, sed mire etiam extollit gloriam Salvatoris nostri, et efficaciam passionis eius, quae iam non valet ad meram quamdam fictionem iuris, sed ad plenam veritatem restorationis innocentiae. Siquidem non sic inhaerentem iustitiam dicimus, quasi in nobis esset tamquam a nobis, sed eam dicimus. *qua Deus induit, hominem cum iustificat impium, idque profecto per meritum sanguinis crucis Iesu Christi. Nam, sicut fides Christi dicta est, non qua credit Christus, sic et illa iustitia Dei, non qua iustus est Deus. Utrumque enim nostrum est, sed ideo Dei et Christi dicitur, quod eius nobis largitate donatur.* Ita iterum Augustinus, l. de spir. et litt. n. 15.

Sed iam ad rationes theologicas veniamus, ut magis appareat, non esse ullatenus abeundum in sententiam Scotistanim, qui etsi catholice profiteantur illa duo quae in iustificatione impii coniuncta esse diximus, veram scilicet peccatorum remissionem, et inhaerentis gratiae infusionem, volunt tamen nexum non esse ex natura rei, aut certe, non tamquam effectus formalis cum communicatione formae. Quae eorum sententia videri posset sufficienter iam exclusa ex testimoniis mox allatis, praesertim si addantur verba Tridentini, ubi causas iustificationis impii enumerans ait :
Unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus. «est, sed qua iustos nos facit, qua videlicet donati renovamur spiritu mentis nostrae, (*per susceptionem gratiae et "donorum*, ut supra dixerat Concilium), et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus». Ouia tamen Scotistae adhuc putant se posse effugere, recurrendo ad liberam ordinationem Dei secundum quam verba Concilii essent accipienda et interpretanda, ideo communis illa quam sequimur theologorum doctrina, argumentis intrinsecis ulterius firmanda relinquitur.

Et re quidem vera, quacumque hypothese facta, habituale peccatum situm est in privatione ordinis iustitiae ad Deum. Nunc autem in praesenti statu naturae elevatae, eiusmodi privatio est privatio gratiae. Rursus, privatio tollitur formaliter ex natura rei per infusionem formae cuius est privatio. Ergo a primo ad ultimum, gratiae infusio formaliter ex natura rei peccatum aufert, sicut lux aufert tenebras, albedo nigredinem, et vita mortem. Nec refert si dicas quod peccatum habituale non est nuda gratiae privatio, sed jconnotans offensam prout adhuc manentem in debito quod induxit, sustinendi inimicitiam Dei. Facile enim respondebitur quod ipsa quoque *in casu* infusio gratiae, non est nuda et simplex infusio, sicut in angelis fuit, et in Adam ante lapsum, sed ferens secum remotionem eius quod gra-

l h'

▪

tiam impediēbat, id est, offensae modo dicto imputabiliter remanentis. Et hoc, non propter aliquam diversitatem in quidditate gratiae inventam, sed propter solam diversitatem conditionis subiecti. Quisquis enim accipit gratiam Dei, in Dei amicum recipitur, et qui inimicus erat non potest recipi in amicum, quin ipso facto tollatur permanentia offensae secundum quod ratio erat permanentis inimicitiae, ut in terminis evidens est. Omnibus ergo modis, ex natura rei est quod gratia in justificatione impii adveniens, formaliter auferat statum aversionis a Deo, tum in se, tum in ratione a qua dependebat, ac per hoc, tollat habituale peccatum secundum omnia ad eius essentiam quomodocumque pertinentia. Ex quo demum apparet, non posse fieri de quacumque potentia, ut remaneat peccatum in eo qui habet gratiam, et tam impossibile hoc esse, quam impossibile est ut unus idemque homo sit simul gratus et ingratus Deo, habitualiter conversus ad ultimum finem charitatis, et habitualiter ab eo aversus. Imo, coexistentia peccati mortalis cum gratia a solis Lutheranis concipi potest, qui negant iustitiam inhaerentem, et fingunt extrinsecam imputationem iustitiae Christi.

At nunc occurrit Scotus dicens, posse concipi remissionem peccati absque infusione gratiae, et similiter infusionem gratiae absque remissione peccati. Ergo non formante! opponuntur ad invicem haec duo. Ergo, ubi coniunguntur, id quidem non ex natura rei, sed ex positiva Dei voluntate.

Sed facile distinguitur maior argumenti quoad utramque partem. Concipitur utique infusio gratiae absque remissione peccati, si gratia adveniens nullum peccatum inveniat in subiecto, minime vero si inveniat. Et vice versa, concipitur peccati remissio absque infusione gratiae, supposito statu in quo non esset elevata natura humana ad finem supernaturalem. *conc.* Supposito praesenti et historico statu elevationis, *nego.* Et ratio est omnino in aperto, quia non eadem est conditio habitualis peccati pro utraque hy-

pothesi. Nunc enim habitualis conversio ad Deum est per gratiam et charitatem, ac per hoc, habitualis aversio a Deo, in eiusdem gratiae et charitatis privatione consistere dicenda est. At non ita in statu naturae purae, ut constat; nam tunc, peccati habitualis ratio, semper eadem in abstracto, non in eodem velificata inveniretur (1). Porro privationes non tolluntur nisi per positiva quorum privationes sunt, atque hinc est quod remissio peccatorum aliter et aliter ex natura rei fieri intelligitur, pro duplici hypothese naturae elevatae et naturae purae.

Quod si urgeas dicendo, statum peccati et statum gratiae non esse immediata opposita, quia mediat status in quo nec peccatum esset, nec gratia, ergo potest auferri peccatum quin infundatur gratia, — respondeo: Statum peccati et statum gratiae non esse immediata opposita, respectu hominis in abstracto considerati, *conc.* Respectu hominis considerati in concreto, prout nunc est, seu in sensu composito institutae, et conservatae, et semper vigentis oeconomiae supernaturalis, *neg.* Nunc enim Deus ut auctor gratiae et gloriae, unicus est finis homini propositus, et non est possibilis, durante huiusmodi oeconomia, recta ad Deum finem naturalem habitudo, quae non includatur, in conversione ad Deum obiectum charitatis. Hinc ergo fit ut omnis carentia charitatis et gratiae sit in praesenti vera privatio conversionis ad ultimum humanae vitae finem, in qua quidem privatione sita est propria peccati habitualis ratio.

Caeterum, nullo modo inhaerendum est similitudini hominis qui alteri homini remittere potest offensam, non iam habendo eum pro inimico, quamvis nec pro amico quem ad suum consortium admittat. In his namque et similibus argumentis semper accidit sophisma a remissione hominis ad remissionem Dei. Et est sophisma, quia, ut observat Caetan-
tanus in praesenti, remissio nostra potest esse ex parte re-

(1) Cfr. *De personali et originali peccato*, thes. 4.

mittentis tantum, siquidem possum condonare inimico qui ex parte sua manet inimicus. At remissio Dei. oportet quod sit etiam ex parte eius cui remittitur, quoniam ad differentiam remissionis quae ab homine est, ordinem iustitiae intrinsecus instaurare habet. Propterea oportet illum cui a Deo remissio fit. mutari ab impii privatione ad habitum oppositum : et hoc, propter rationes superius datas, non erit absque infusione gratiae per quam recipietur in amicum. Quod quidem dico in suppositione semper perseverantis praesentis supernaturalis oeconomiae, quia facta hypotesi imaginaria reductionis ad statum purae naturae post peccatum, multa forsitan dubia possent occurrere. Sed in his quae spectant hypotheses ab intellectu nostro confictas, utpote quae vacua fructu sunt, et omni utilitate carentia, nequaquam convenit immorari.

THESIS XVI.

(Art. 3-5).

Ad iustificationem impii adulti semper requiritur motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum : motus quidem fidei qua vera ea esse credimus quae divinitus revelata et promissa sunt : motus etiam, tum spei, tum perfectae charitatis ac contritionis, salva interim sufficientia simplicis attritionis cum sacramento re suscepto. Sed et omnibus modis excluditur error protestantium, qui cum solam fidem sufficere dicant, ipsiusmet fidei veram germanamque notionem penitus corrumpunt.

§ I-

Substantia assertionis declaratur a S. Thoma in praesenti tribus quasi progressibus : requiritur primo liberi arbitrii motus : secundo motus qui sit in Deum : tertio motus qui sit contra peccatum.

Primo, inquam, liberi arbitrii motus. Id probat Ange-
 liens, tum auctoritate Scripturae, tum ex natura rei. Aucto-
 ritate quidem Scripturae, nam dicitur Ioan. VI : *Omnis qui*
audivit a Patre, et didicit, venit ad me. Sed discere importat
 liberi arbitrii motum, quia addiscens consentit docenti. Ergo
 nullus venit ad Deum per gratiam iustificantem absque con-
 sensu liberi arbitrii. — Ex natura vero rei, nam : iustificatio
 impii fit, Deo movente hominem ad iustitiam; ipse enim est
 qui iustificat impium, ut dicitur Rom. III. Deus autem
 movet omnia secundum modum uniuscuiusque. Unde et ho-
 minem ad iustitiam movet secundum conditionem naturae
 humanae quae est libero arbitrio donata : ac per hoc, si
 sermo sit de eo qui habet liberi arbitrii usum, ita infundit
 donum gratiae iustificantis, ut simul moveat liberum arbi-
 trium ad donum gratiae acceptandum. Ita S. Thomas, art. 3.

Secundo requiritur motus qui sit in Deum. Nam, uti
 mox dictum est, motus liberi arbitrii in justificatione impii
 requiritur, secundum quod oportet hominem consentire
 Deo moventi ad iustitiam. Sed Deus movet animam ho-
 minis ad iustitiam convertendo eam ad seipsum, iuxta
 illud Thren. ȡ'-2ȡ : *Converte nos, Domine, ad te, et conver-*
temur. Ergo ad iustificationem impii requiritur motus con-
 versionis in Deum, et quidem in Deum non qualitercum-
 que consideratum, sed in quantum est supernaturalis bea-
 titudinis obiectum et gratuita iustificationis causa. Huius-
 modi porro conversionis primum principium est fides, quam
 deinde sequuntur spes et amor, quemadmodum declarat
 Tridentinum Sess. 6, c. 6, ubi ait : ‹ Disponuntur autem
 «■dum fidem ex auditu concipientes, libere moventur in
 ‹ Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et pro-
 « missa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari im-
 (pium per redemptionem quae est in Christo lesu, et dum
 (peccatores se esse intelligentes, ad considerandam Dei
 fit misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes
 (Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque
 « tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt».

Tertio denique requiritur motus qui sit contra peccatum, quia iustificatio impii est a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur quod humana mens ad utrumque extremum secundum motum liberi arbitrii se habeat, sicut se habet corpus localiter motum ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum, quod corpus motum recedit a termino a quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus, Tract. 46 in Ioan. n. 8: «Affectiones nostrae motus animorum sunt. Laetitia, animi diffusio; tristitia, animi contractio; cupiditas, animi progressio; timor, fuga est. Diffunderis enim animo, cum delectaris; contraheris animo, cum molestaris; progredieris animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis». Oportet igitur quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam, et alius quo per detestationem recedat a peccato. Ita iterum S. Thomas, art. 5, cui consonat Tridentinum, cum loco superius citato de iis qui ad iustificationem disponuntur agens, post descriptam conversionem eorum in Deum, addit: ¹ Ac propterea moventur adversus peccata per odium ali- «quod et detestationem, h. e. per eam poenitentiam quam « ante baptismum agi oportet ».

Sic igitur constant omnia quae ad substantiam praesentis assertionis attinent. Caeterum, non est cur ad singulos actus pro iustificatione requisitos nunc descendamus, siquidem doctrina in hac parte sufficientem declarationem alibi habuit, cum de sacramentis in genere, et de poenitentia in specie, praesertim ubi de prima ex ipsius poenitentiae partibus, quae est contritio, ageretur fl). Nec remanet aliquid peculiarem requirens considerationem; iuvabit tamen adii-

(i) Ci. de Sac. 2, Tom. 2, Thes. 11, seq.

cere coronidis instar, generalem quamdam annotationem quoad errorem protestantium in secunda propositionis parte signatum.

§ 2.

Protestantes quippe, non solum errant circa naturam justificationis secundum se, verum etiam circa dispositiones quae ad eam sunt necessariae. Et eorum error est in duobus. Primo in hoc quod solam fidem sufficere dicunt. Secundo in hoc quod ipsiusmet fidei, quae procul dubio (etsi non sola) requiritur, veram genuinamque notionem penitus corrumpunt.

In primo suo errore firmari sibi videntur per doctrinam apostoli in duabus ad Romanos et ad Galatas epistolis, sed frustra. Certe in utraque distinguit apostolus duos modos iustitiae. Unus est, iustitiae per legem in qua iudaei gloria-bantur : alter est, iustitiae per fidem, quae ei quae per legem est, contraponitur. Iustitia per legem, falsa iustitia iudaica ; iustitia per fidem, vera iustitia Christiana. Sed quo sensu per fidem esse dicatur, ex ipsa oppositione inter unum et alterum modum facile apparebit. Nam cum proprium legis sit imperare et iubere, ille qui vult iustus esse secundum solam legem, non respicit nisi ad opera quae iubentur, nec aliud cogitat quam iussa facere et exequi. Et quamvis haec iustitia speciosam habeat apparentiam, eam nihilominus impugnat apostolus, ostendendo quod si habet aestimationem apud homines, non recipitur apud Deum : idque propter duas rationes quibus commendatur opposita iustitia fidei, et sola vera ostenditur.

Prima est, quia non satis est apud Deum considerare id quod faciendum est, sed per prius considerandum id quod purgandum est. Omnes enim homines in peccato sunt, a quo nisi purgentur, vera in eis iustitia esse omnino nequit. Atqui principium purgationis peccati non est in respectu ad legem, quia lex peccatum monstrat, non aufert. Sed est in fide per

quam intenditur in eum qui peccata, expiat in sanguine suo, iuxta illud Romi. III–23 ¹ Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei, iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, *quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ad ostendendam signem iustitiae suae, propter remissionem praecedentium delictorum* ».

Altera est, quia non satis est considerare praeceptum monstrans quid agendum sit, sed necesse est levare oculos in eum qui adiuvat ad faciendum ; et hoc rursus non nisi per fidem in Christum fit. Quisquis igitur proponit sibi legem quasi a sola lege pendens, falsam iustitiam adstruet, quia nullum habebit respectum ad gratiam, et putabit se iustum esse posse propriis viribus. Et in hoc sensu apostolus dicit de Iudaeis qui legem Moysi sine fide in Christum retinebant : *Ignorantes iustitiam Dei, et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei nem sunt subiecti*. Ubi non de iustitia qua iustus est Deus, sed de ea qua iustos nos facit Deus, loquitur apostolus. Sibi ergo vult quod carnales Iudaei, ignorantes iustitiam qua nos iustos facit Deus, voluerunt statuere propriam iustitiam, id est quae esset per proprias vires. Unde etiam infra, solvens quaestionem cur Israel sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit, hanc rationem reddit : *Quia non ex fide, sed quasi ex operibus*, id est, tamquam eam per semetipsos operantes, non in se credentes operari Deum, ut Augustinus dicit, de spir. et litt. c. 29.

Ergo in duobus deficit superba illa iustitia quae solam sibi legem et opera proponit. Quia primo, non considerat nos esse peccatores, nec quaerit per quem reconciliemur. Quia secundo, non considerat nos esse impotentes, nec quaerit per quem adiuvemur. Ideo damnabilis superbia, sese obtegens falso nomine iustitiae. Sed haec duo facit iustitia Christiana, et per fidem facit, quia per fidem respicimus in Christum salvantem a malo peccati, per fidem respicimus in Christum reparantem ad bonum virtutis. Ergo fides est quae iustificat, non quia facit sola totam iustitiam, sed quia primum princi-

pium est faciens nos intendere in auctorem iustitiae, et impetrans caetera dona quibus iustitia in nobis perficitur. Et huc redit dictum Tridentini docentis quod *per fidem ideo iustificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*. Initium quidem salutis, pro quanto est primum quo directe convertimur ad salutis auctorem Deum, et ad salutis mediatorem Christum. Fundamentum quoque et radix omnis iustificationis, tum quia magno illi iustificationis aedificio basim cui de integro innitatur suppeditat, tum quia ponit radicalem differentiam discriminantem iustitiam quae est secundum Deum, ab ea quae est secundum falsam aestimationem hominum.

Sic igitur non sunt receptibiles protestantes cum per solam fidem nos justificari volunt. Sed multo minus in altero errore suo, quo consummant impiam suam de justificatione sententiam, reducendo nempe fidem justificantem ad simplicem fiduciam acceptae a Deo remissionis peccatorum, propter imputatam iustitiam Christi. Et dixi impiam sententiam, in qua nimirum justificatio absolvitur per conversionem hominis ad seipsum, non ad Deum. Ecce a iustificatione protestantica exclusus est iam omnis motus poenitentiae de peccato, omnis ascensus in Deum per quaecumque etiam initium dilectionis, et ipsa sola retenta est fides. Sed putasne retentam saltem fuisse fidem, secundum quod rationem habet reverentiae, observantiae, et obsequii erga Deum? Nullo modo. Alia erit fides dogmatum et alia fides iustificans. Fides dogmatum qua credimus vera esse quae divinitus revelata sunt propter revelantis auctoritatem, et captivamus intellectum nostrum in obsequium primae veritatis: haec, inquam, fides libera manebit, id est, nulla legis necessitate imposita. Est enim onerosa, nihil ad propriam commoditatem conferens, ad quam solam oculum habet protestans. Adstruent ergo fidem novae rationis qua, sine alio onere, liberetur homo a molesta conscientia criminum, fidendo ea sibi propter solutum a Christo peccati pretium, non imputari.

Sed hanc doctrinam exposuisse, refutasse est, praeterquam quod contra eam protestantur omnia quaecumque fuerunt disputata in tractatu de virtutibus, ubi vera et germana fidei theologicae notio declarata est, tum quoad obiectum formale, tum quoad materiale, tum quoad actum qui non est voluntatis, sed intellectus a voluntate moti, adeoque non in fiducia consistit, sed in assensu : *argumentum* inquit apostolus, seu convictio *non apparentium*.

THESIS XVII.

Substantiam iustificationis impii ex opere operantis, quatuor ingrediuntur, quae etsi in eodem indivisibili instanti simul exsistant, adhuc tamen quemdam inter se naturae ordinem habent: Primo infusio habitualis gratiae tamquam principii dispositionis ultimae ad consecutionem iustitiae et exclusionem culpae. Secundo, motus liberi arbitrii in Deum per charitatem. Tertio, motus liberi arbitrii contra peccatum per contritionem. Quarto denique, consecutio gratiae ut gratificantis et formaliter conferentis remissionem peccatorum.

Sermo hic est de sola iustificatione ex opere operantis, quae scilicet non fit per virtutem sacramenti re et actu suscepti ; nam de illa quae est ex opere operato per sacramentum, specialis consideratio habebitur infra, in annexo corollario. Cum autem sacramenta per accidens se habeant ad oeconomiam supernaturalem *absolute* consideratam, (si quidem ad sanctificationem supernaturalem nihil aliud *per se* requiritur praeter influxum Dei, et gratiam, et cooperationem liberi arbitrii, ut dictum est in thes. 3 de sacram, in gen.) : quaestio praesens respicit ordinem iustificationis prout ex sola natura rei praestituitur, id est, secundum id quod fert regularis per se processus e statu peccati in statum

gratiae, quando nullum intervenit medium positivae institutionis, instrumentaliter causans gratiam, et quadantenus supplens eas quae alias requirerentur, conditiones.

Convenit quidem inter theologos, dispositionem ultimam in hac iustificatione ex natura rei requisitam, esse actum perfectae charitatis seu contritionis, nec opus est in id nunc insistere, quod alibi multis argumentis declaratum atque firmatum est. Sed est quaestio residua, utrum motus ille liberi arbitrii in perfecta charitate seu contritione consistens, pertineat ad ipsam iustificationis substantiam, vel non. Et solutio pendet a quaestione alia : sitne idem ille motus ex sola gratia actuali sicut caeteri qui etiam tempore iustificationem antecedunt, utputa fidei, timoris, spei, poenitentiae, quos in cap. 6 enumerat Tridentinum, an sit potius ex gratia habituali : illa, inquam, eadem per quam iustificatio perficitur. Si primum : tunc motus liberi arbitrii in quo est ultima dispositio, in limine iustificationis sistit. Si secundum : tunc motus ille ingreditur substantiam mutationis qua homo de impio fit iustus, et abiecta peccati macula, anima ad perfectionem gratiae iustificantis coaptatur. Porro theologi in hoc puncto sunt inter se divisi, dum alii post S. Bonaventuram in IV, D. 17, p. 1, a. 2, q. 2 ad ium, et Suarez l. 8 de iustif. c. 12, pro prima resolutione stant ; alii vero, inter quos Caietanus, Valentia, Vasquez, post S. Thomam in praesenti, et de Verit. O. 28, a. 8, et in IV, D. 17, q. 1, a. 4, pro secunda.

Argumenta Suarezii sunt potissimum duo, unum ex ratione intrinseca, alterum ex auctoritate Tridentini. Ex ratione quidem intrinseca, nam : « Prima gratia habitualis « seu charitatis habitus infunditur homini quia est contritus, vel quia toto corde per dilectionem super omnia in Deum convertitur. Ergo talis contritio vel dilectio non « potest esse ab ipso habitu gratiae vel charitatis, tamquam a principio efficiente proxime seu elicente talem « actum. Consequentia probatur, quia si contritio eliceretur ab habitu gratiae, sequeretur manifeste hanc causalem

esse veram : homini infunditur habitus gratiae ut contratur ; hoc autem repugnat priori propositioni causali, « (confertur homini habitus quia est contritus). Ergo admitti non potest ». Et confirmatur ex auctoritate Tridentini. Sess. 6, cap. 7, nam : « Concilium ait : *hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*. Iustificatio autem per infusionem habituum fit.... Ergo, si iustificatio talem dispositionem consequitur, etiam infusio habitus eandem sequitur dispositionem. Ergo dispositio praecedit in executione ipsa, saltem ordine naturae. Ergo praecedit ut vera causa. Ergo vere etiam pronuntiatur Deus infundere habitus homini, quia est sufficienter dispositus, ac subinde a quia est contritus ».

Nihilominus conclusio S. Thomae sustinetur, et solidis argumentis firmari videtur. Nam proprium iustificationis ex opere operantis in hoc est, quod actio Dei iustificans, mediante motu liberi arbitrii sortitur effectum. Non enim differt iustificatio ista ab illa quae est ex opere operato, per hoc quod liberum arbitrium consentit Deo iustificanti, consensu solum praecedente aut concomitante. Nam huiusmodi praecedens et habitualiter saltem concomitans consensus omnino necessarius est in iustificatione etiam sacramentali, cum neminem adultorum iustificet Deus nisi volentem, et universaliter verum sit quod qui creavit te sine te non iustificabit te sine te. Sed differt per hoc quod motus liberi arbitrii, in uno modo iustificationis, est ipse motus quo impius transfertur in statum iustitiae; in altero vero, circumstat tantum ut conditio removens obicem. Et propter hoc ipsum, in posteriori modo non requiritur, in priori vero requiritur perfectus ille liberi arbitrii motus, animam subiiciens et coaptans et coniungens ultimo fini. Nunc autem, quod motus liberi arbitrii, puta in casu, actus charitatis seu contritionis, ipse sit motus translationis e statu peccati in statum iustitiae, omnino non intelligitur, nisi in quantum ille actus elicitive sit ab habituali gratia, in cuius infusione actio iustificativa *originaliter* consistit. –

Accedit secundo, quod omnibus fatentibus, actus contritionis et infusio gratiae sunt tempore omnino simul. Si ergo actus contritionis elicitive esset a sola gratia actuali, non autem ab habituali, oporteret ponere coexistentem simul duplicem elevationem eiusdem potentiae, habitualement unam, transeuntem alteram: quod est impossibile, quia transiens elevatio quae alias in gratia actuali continetur, nec est, nec esse potest nisi in absentia habitualis, cuius defectum supplet. Proinde ex hoc ipso quod in eodem indivisibili instanti elicitor contritionis actus, et gratia infunditur, necesse est ut ab infuso habitu actus ille sit. – Et confirmatur denique tertio, quia nemine diffitente, idem ipse perfectae contritionis actus est de condigno meritorius vitae aeternae; in hoc enim, magno consensu conveniunt theologi. Sed nullus est aut esse potest actus meritorius, qui ab habituali gratia non procedat, iuxta ea quae de merito in sequenti quaestione declarabuntur quaeque tradidit S. Thomas supra, O. 112, a. 2 ad ium: « Dicendum, inquit, «quod praeparatio hominis ad gratiam habendam, quaedam «est simul cum ipsa infusione gratiae, (actus scilicet perfectae «contritionis). Et talis operatio est quidem meritoria, sed «non gratiae quae iam habetur, sed gloriae quae nondum «habetur. Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, «quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, «quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad «meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia «nullum meritum potest esse nisi ex gratia (habituali), «ut infra dicetur Q. 114, a. 2 ».

At nunc, quomodo possit actus contritionis esse effective ab eadem gratia ad quam ultimo disponit, simulque habere in se rationem tum dispositionis quae ordine causalitatis iustificationem antecedit, tum operis meritorii quod eodem ordine iustificationem consequitur, difficile forsitan erit videre. Nam si contritio effective procedit ab habituali gratia, haec erit vera: ideo elicitor contritio, quia infunditur gratia. Et si contritio est ultima ad habitualement gra-

tiam dispositio, haec alia erit vera : Ideo gratia infunditur, quia contritio elicitur. Atqui impossibile est has duas esse simul veras, per quas vitiosus circulus causalis adstrueretur. Ergo sententia S. Thomae in hac parte non sustinetur.

Verumtamen dicendum potius, quod non sustinetur argumentum. Etenim, eatenus esset vitiosus in casu circulus causalis, quatenus mutua illa habitudo causae ad effectum, et effectus ad causam, secundum unum identique causae genus existeret ; at non ita, si secundum aliud et aliud genus, utputa causae efficientis in una parte, causae materialis seu dispositivae in altera. Quod ipsum apto exemplo illustrat Soto : exemplo scilicet venti aperientis fenestram, et aperiendo intrantis in aulam. "Nam ingressus venti est causa efficiens apertionis fenestrae, et apertio fenestrae est causa dispositiva ad ingressum venti. Quod si ordinem causae efficientis consideres, ideo fenestra aperitur, quia ingreditur aer. Si ordinem causae dispositivae, ideo ingreditur aer, quia fenestra aperitur. Denique, secundum primum respectum, prior natura est ingressus venti, posterior apertio fenestrae ; secundum alium respectum, prior apertio fenestrae, posterior venti ingressus. Et sic etiam est in proposito, ubi infusio gratiae proportionaliter respondet ingressui venti, productio vero actus contritionis apertioni fenestrae. « Optime potest intelligi, inquit Gregorius de Valentia in *iam* - 2ae, ' Disp. 8, O. 3, Puncto IV. quod in uno causae genere, ' scilicet efficientis, conversio pendeat ab habitibus gratiae et virtutum, scilicet ut a principio quo elicitur ; et in alio «causae genere, scilicet materialis seu dispositivae, habitus «illi gratiae et virtutum pendeant a conversione.... Quam «rem declarat Soto apposito exemplo. Dum ventus inquit, «aperit fenestram, intrando aperit et aperiendo intrat. Nihi- ' iominus, in genere causae efficientis, non quia aperit intrat, ' sed motu quo intrat aperit. In genere autem causae ma- ' terialis, prius natura est apertio, quoniam nisi aperiretur «fenestra, aula non reciperet ventum. Ita in proposito, in " genere causae efficientis, prior est infusio gratiae per quam

«Deus movet nos ad conversionem, et quasi aperit mentis
«nostrae ianuam. In genere autem causae materialis, prior
enatura est haec conversio, et quasi apertio mentis ut
«intret gratia »,

Quae ut melius faciliusque assequaris, iuvabit distin-
guere, in eodem indivisibili instanti reali, duplex rationis
instans, et duplicem correspondentem formalitatem, tum
in gratia quae infunditur, tum in actu contritionis qui eli-
citur. Nam in primo rationis instanti, considerari debet
habitualis gratia *in sui infusione, ut qua, anima movetur
seu elevatur a Deo*, et sic erit gratia operans, principium
actus contritionis prout ultimae dispositionis ad iustifica-
tionem. In secundo autem instanti, debet considerari haec
eadem habitualis gratia *in sui consecutione, ut quae iam
informat animam, et propria eius virtus efficitur*, et sic est
gratia cooperans, principium actus contritionis ut actus
meritorii. Si ergo sumamus contritionis actum praecise in
quantum est ultima dispositio, procedit quidem ab infuso
habitu charitatis, nondum tamen ab habitu considerato
ut habitus est, in potestate voluntatis iam existens, sed
magis secundum quod in signo priori locum tenet simplicis
motionis quae alias daretur, nisi oporteret dispositionem
ultimam esse tempore simul cum infusione formae. E contra
vero est in secundo signo, in quo actus ut meritorius procedit
ab habitu, ut habitu, inhaerente scilicet et informante. Non
ergo eadem est formalitas secundum quam gratia dicitur *in
sui infusione* praecedere, et *in sui consecutione* subsequi
contritionis actum (L), sicut nec eadem est secundum quam
actus contritionis ut dispositio, dicitur consecutione gratiae
prior ; ut opus meritorium, dicitur esse posterior. Et si his
addideris id quod tamquam principale solutionis elementum
paulo supra praemissum est, videlicet, praecessionem esse

(i) S. Thomas, a. S ad 2um : «Motus liberi arbitrii (contritio) na-
«turae ordine praecedit *consecutionem* gratiae, sequitur autem gratiae
c infusionem ».

in linea causae materialis, successionem autem in linea causae efficientis, nulla amplius vera remanebit difficultas.

Ad primum ergo argumentum Suarezii responsio patet ex dictis. Ad aliud vero quod de auctoritate Tridentini sumebatur. missis nunc aliis considerationibus, satis erunt observationes duae. Prima, quod etiamsi *hanc dispositionem seu praeparationem*, quam teste S. Synodo, *iustificatio ipsa consequitur*, intelligere velles de dispositione seu praeparatione ultima, adhuc nulla foret conclusio. Non enim abnuimus quin contritio ut dispositio, ordine causae materialis praecedat gratiae consecutionem, per quam perficitur iustificatio. Nec etiam diffitemur, gratiam infusam quam dicimus praecedere contritionem secundum ordinem causae efficientis, nondum esse gratiam reduplicative ut formaliter gratificantem seu iustificantem, sed pro priori naturae esse solum gratiam ut fungentem munere transeuntis elevationis quae alias locum habet. Omnibus ergo modis, quisquis dixerit iustificationem ipsam consequi dispositionem seu praeparationem, nequaquam huic praesenti assertioni nostrae contradicit. Et haec prima observatio sit. – Sed et alia est adhuc magis radicaliter enervans argumentum. Quia dispositio de qua initio capitis 7^o loquitur Concilium, quemadmodum ex pronomine demonstrativo *hanc* luculenter apparet, ea est de qua fuerat sermo in praecedenti capite 6^o. Sed haec non erat dispositio ultima perfectae charitatis seu contritionis, siquidem et initium dilectionis quod ibi connumeratur cum motibus fidei, timoris, spei, et poenitentiae, ipsi quoque adversarii, non de perfecto amore accipiunt, [sed de voluntate, sive desiderio conversionis, in qua involvitur quidam iustitiae recuperandae amor, adeoque et Dei qui fons iustitiae est t^l). Porro huiusmodi praeparationem, et posse separari a iustificatione, et posse etiam tempore illam praecedere, constans omnium et concors sententia est. Unde argumentum e Tridentino sumptum falso laborat supposito.

Non ergo est' cur recedatur ab ordine iustificationis

(i) Vide in III, D. 26, Q. 2, a. 3, q. 2, ad 3«».

quem his verbis explicat S. Thomas : « Quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia iustificatio impii non est successiva. Sed ordine naturae, *{idest, causalis dependentiae'}*, unum eorum est prius altero. Et inter ea, naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum, motus liberi arbitrii in Deum *{per charitatem}* ; tertium, motus liberi arbitrii in peccatum *{per contritionem}* ; quartum vero est *{consecutio gratiae et}* remissio culpae. Cuius ratio est, quia in quolibet motu, naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est motus ipsius mobilis ; ultimum vero est finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio, *{simul cum excitatione per actum indeliberatum ad perfectam conversionem}*. Motus autem mobilis est duplex motus liberi arbitrii. Terminus autem vel finis motus est *{consecutio gratiae et}* remissio culpae. Et ideo, naturali ordine, primum in iustificatione impii est gratiae infusio. Secundum est motus liberi arbitrii in Deum. Tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum ; propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum ; unde motus liberi arbitrii in Deum praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius. Quartum vero et ultimum est *{consecutio gratiae et}* remissio culpae, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut in finem ». Haec S. Doctor, ubi solum notandum superest cur de remissione culpae potius quam de consecutione gratiae semper loquatur. Et ratio non est alia nisi quia terminus nostrae iustificationis non est sola iustitia, sicut fuit in angelis vel in Adam cum primum crearetur, sed est iustitia expellens culpam. Et quia ex hoc habet ultimam differentiam iustificatio nostra, per quam differt a iustificatione primo modo dicta, ideo ex remissione culpae potius quam ex consecutione gratiae, iustificationem impii sumere speciem ait, sicut motus a termino suo.

Hactenus de iustificatione ex opere operantis. Sequitur corollarium de ea quae est ex opere operato.

COROLLARIUM

Ch;;' in iustificatione adultorum ex opere, operato, motus liberi arbitrii non requiratur ut dispositio coaptativa ad partiam. sed solum ut removens obicem impediens virtutem sacramenti : non est necesse ut actu existât in ipso iustificationis instanti, dummodo praecesserit e! remanserit non retractatus. Quo in casu adhuc verum est quod Tridentinum dicit, iustificationem generatim esse renovationem interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.

Conclusio est contra Caietanum qui vult quod quando contingeret adultum mentis compotem, vigilantem, ac conscius, suscipere sacramentum absque actuali devotione simulanea cum sacramento, quamvis praecedens fuerit devotio, non infunderetur tunc gratia. « Ex quo enim, inquit il), Deus infundendo gratiam iustificantem, simul movet liberum arbitrium, si liberum arbitrium non movetur consequens est quod gratia non infundatur». Sed in hoc procul dubio, extra chorum cantat Caietanus, et non insta modulatione cantat.

Primo quia, in ordine ad conditiones iustificationis ex opere operato, nullam aliam distinctionem norunt theologi, praeter illam quae est inter infantes seu perpetuo amentes et adultos : adultorum nomine comprehendendo eos omnes qui habent vel habuerunt aliquando rationis usum. Atqui certissimum est, ipso consentiente Caietano, adultum vel dormientem vel destitutum sensibus, recepturum esse et sacramentum et rem sacramenti, dummodo praecesserint, cum debita intentione sacramentum suscipiendi, dispositiones fidei, spei veniae, et poenitentiae, quas in cap. 6 enumerat Tridentinum. Ergo idem dicendum de eo qui in iisdem conditionibus cum evagatione mentis recipit sacra-

mentum, et omnis distinctio inter adultum dormientem et adultum vigilantem, sui conscius et sensibus destitutum, quod attinet ad praesens, omni prorsus fundamento caret.

Secundo quia Tridentinum definivit sacramenta conferre gratiam non ponentibus obicem, et quidem, uti facile subintelligitur, tunc praecise conferre, quando cum absentia obicis sacramentum conficitur. Atqui evagatio mentis simultanea cum sacramento non est obex ad omnem gratiam sacramenti. Nam si esset, quisquis sciens et prudens negligent removeere distractionem, grave sacrilegium committeret et mortaliter peccaret : quod nemo adhuc theologorum aut docuit aut cogitavit, ne excepto quidem Caietano qui contra huiusmodi consequentiam omnino protestatur, sed frustra. Sub gravi enim unusquisque tenetur procurare quantum in se est, ut non sine fructu sacramentum recipiatur.

Tertio denique, quia ratio a Caietano allata procedit ex praepostero intellectu principii de voluntarietate requisita in iustificatione adultorum. Verissimum equidem est, neminem adultorum iustificari nisi volentem et iustificationi libere consentientem : id tamen salva semper differentia inter iustificationem ex opere operantis et ex opere operato. In priori enim tam impossibile est ut sine actuali motu liberi arbitrii perficiatur iustificatio, quam est impossibile ut sine eis quae sunt de substantia rei, res nihilominus habeatur. In posteriori autem, liberi arbitrii motus non computatur inter causas iustificationis directas, quia causa directa ibi non est nisi sacramentum. Necesse tamen est ut removeantur prohibentia, et in primis obex involuntarietatis, ac per hoc, motus liberi arbitrii adhuc causa erit, sed indirecta tantum. Atqui, si quid requiratur solum ut causa indirecta seu removens prohibens, nequaquam necesse est ut tunc praecise actu influat, cum producendus est effectus, si modo per prius remotum fuerit obstaculum, et remotum permaneat. Sicut si lapis obstet transitui vehiculi, non oportet ut causa removens tunc actu influat, quando

vehiculum transit. Et sic est in praesenti, quia ex actu praecedente non retractato, remanet homo habitualiter volens, et operante sacramento, adhuc iustificatur *per voluntariam susceptionem gratiae- et donorum*¹. Unde S. Thomas in IV, D. 17, O. i, a, 3, q. 2 ad 3U⁶: «Per baptismum, etiam adulti «gratiam suscipere possunt in dormiendo, quia quamvis «non adsit actualis dispositio ex actuali motu voluntatis, «; adest tamen habitualis dispositio ex motu liberi arbitrii «i praecedente. Qui quidem quandoque ad gratiam perci- «piendam sufficienter disponit, et tunc gratia infunditur «statim, ut dictum est. Quandoque autem insufficienter, «et tunc talis insufficientia non potest suppleri nisi per alium «1 actum liberi arbitrii, vel per sacramentum quod ad gratiam «dispositive operatur. *Et propter hoc, sine sacramento nullus a adultus iustificari potest, nisi actualiter motu liberi arbitrii «existente. Sed per sacramentum potest, si tamen praecessit «motus liberi arbitrii prohibens fictionem* ».

THESIS XVIII.

Justificatio impii ex parte rei operatae est maximum Dei opus, tametsi non semper miraculosum, si nomine miraculi proprie intelligatur id quod in rebus fit praeter solitum et consuetum ordinem operandi effectum.

Primam assertionem sic declarat S. Thomas : Potest aliquod opus dici magnum dupliciter. Uno modo ex parte modi agendi, et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex omnino non ente fit ens. Alio modo potest dici opus magnum ex parte eius quod efficitur, et secundum hoc iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, est maius opus quam creatio coeli et terrae quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Quod si opponas, bonum universi esse maius quam bonum particulare

unius hominis ad quod ordinatur iustificatio : respondebit Angelicus, hoc esse verum si utrumque bonum accipiatur in eodem genere, sed bonum gratiae etiam unius hominis praevalere bono naturae etiam totius universi. Unde Augustinus, Tract. 72 in Ioan. n. 3 : « Prorsus, inquit, maius hoc esse dixerim quam est coelum et terra et quaecumque (.cernuntur in coelo et in terra. Et coelum et terra transibit ; praedestinatorum autem, id est, eorum quos praescit, salus et iustificatio permanebit ». Quin imo, si donum gratiae impium iustificantis compares cum dono gloriae beatificantis iustum, adhuc habebit quemdam excessum magnitudinis, non quidem in quantitate absoluta, bene tamen in quantitate proportionis : pro quanto, plus excedit donum gratiae dignitatem impii qui erat dignus poena, quam donum gloriae dignitatem iusti, qui ex hoc quod iustus est, dignus est gloria. Unde subdit Augustinus ubi supra : « Sed et in «coelis, Throni, Dominationes, Principatus, Potestates, Archangeli, Angeli, opera sunt Christi: numquid etiam his operibus maiora facit, qui operante in se Christo, cooperatur aeternam salutem ac iustificationem suam ? Non hic audeo praecipitare sententiam : intelligat qui potest, iudicet qui potest, utrum maius sit iustos creare quam «impios iustificare. Certe enim, si aequalis est utrumque «potentiae, hoc maioris est misericordiae ».

Non ideo tamen iustificationem impii regulariter recensbis inter opera proprie miraculosa, nec quantum ad substantiam facti, nec quantum ad modum faciendi. Non quantum ad substantiam facti, ad quod requiritur ut forma inducta, sit supra naturalem capacitatem talis materiae, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem capacitatem talis corporis. Hoc autem non verificatur in proposito, « quia «naturaliter anima est gratiae capax ; eo enim ipso quod cfacta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam» (1).

(1) Nota quod in hoc modo dicendi, esse supra naturalem potentiam, idem est ac esse supra omnem naturalem, non modo exigentiam, verum etiam convenientiam subiecti. Sicut in suscitatione

QUAEST. CXIII.

Nec etiam quantum ad modum faciendi, tametsi quaedam hic distinctio facienda occurrat. Nam ad rationem miraculi satis est ut fiat aliquid praeter solitum ordinem causandi effectum, sicut cum infirmus sanitatem assequitur praeter consuetum cursum sanationis quae fit a natura vel arte. Est autem iste communis et consuetus cursus iustificationis, ut, Deo movente animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, et postmodum ad perfectum deveniat. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, et his in adiunctis, justificationem impii miraculosam vere dici et esse, dubium utique non est.

mortui, cadaver non solum non habet, nec consequi potest ullam exigentiam ad vitalem formam, sed nequidem habet aut naturaliter consequi potest, quo sit sibi conveniens haec forma tamquam perfectibili. At longe aliter est de gratia, quae supra omnem exigentiam naturae rationalis existens, non tamen supra, aut melius, extra convenientiam eius est. Imo anima, ex hoc ipso quod ad imaginem Dei est facta, naturaliter comparatur ad gratiam, sicut ad perfectionem qua melior sibi congruentior cogitari nequit. « Et ideo, « potentia animae, ad gratiam, quandoque naturalis, quandoque non : naturalis sed obedientialis vocatur. Simpliciter autem non est naturalis, quoniam ad res supremi ordinis est; sed deficit a ratione « miraculi iustificatio, propter illud naturalitatis quod est in anima, « praecipue a theologo considerata, qui, quoniam Deus ab initio instituit creaturam rationalem ad hunc supremum ordinem elevandam, ideo, ut naturale hoc accipit: quod non acciperet si Deus « solum naturalem ordinem rerum creasset ac instituisset ». Caietanus, in art. 10 huius quaest.

QUAEST. CXIV.

de merito quod est effectus gratiae cooperantis.

Superest denique dicendum de merito, quod est nobilissimus gratiae cooperantis effectus : ut cum de his quae de Dei largitate gratuito nobis donata sunt, nostra hactenus praecesserit consideratio, nunc demum in id quod de iisdem per bonum usum liberi arbitrii accrescit ac fructificat, animus intendamus. Siquidem : « Datur unicuique sine merito « unde tendat ad meritum, et datur ante ullum laborem « unde quisque mercedem accipiat secundum suum laborem. « Quod ita esse, etiam ex doctrina evangelicae veritatis agnoscitur : ubi per comparisonem dicitur quod *homo 'peregre proficiscetis vocavit servos suos, et tradidit illis substantiam usuam, et unicuique secundum propriam virtutem*, id est, secundum propriam et naturalem possibilitatem, non autem « secundum proprium meritum : quia aliud est posse operari, « aliud operari ; et aliud est posse habere charitatem, aliud « habere charitatem ; et aliud est capacem esse continentiae, iustitiae, sapientiae, aliud vero esse continentem, « iustum, atque sapientem.... Denique, isti quibus secundum modulum capacitatis suae dispar creditus est numerus talentorum, non meriti renumerationem, sed operis « acceperunt materiam. In qua duorum servorum vigilantissimae industria non solum gloriosis laudibus honestatur, « sed etiam in aeterna Domini sui gaudia intrare praecipitur. « Tertii vero pigrum otium et desidiosa nequitia sic punitur, « ut et vituperationis dedecoretur opprobrio, et portione « quam acceperat privetur.... Quamvis enim omnia bona « dona sint Dei, a Deo tamen quaedam etiam non petita

« tribuuntur, ut per ipsa quae accepta sunt, ea quae nondum sunt donata quaerantur. Semen quippe quod iacitur in terram non ob hoc seritur ut ipsum solum maneat, sed › ut fructum afferendo, multiplex atque numerosum sit. › Cui quidem profectus ab illo est, qui dat incrementum, ¶ sed terra vivens et rationalis, et de gratiae iam imbre fecunda, habet quod ab ipsa expectetur, ad id quod accepit augendum ›. Sic praeclare auctor de voc. omn. gent. l. 2, c. 8.

Caeterum, vix opus est praemittere generales de merito notiones, utpote omnibus notissimas. Sane vero, meritum generarim, prout nunc de merito loquimur, est ratio bonitatis in actu humano existens, secundum quam actus ille dignus • est laude et praemio. In concreto acceptum, est opus virtutis • cui debetur merces, nam meritum et merces ad idem referuntur ; id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius, inquit S. Thomas in praesenti. Distinguitur autem meritum de condigno et meritum de congruo. Primum, cui secundum debitum iustitiae merces retribuitur, et est meritum proprie ac simpliciter, ab aequa dignitate meriti ad mercedem nomen accipiens. Alterum, cui non ex iustitia retributio ht, sed solum ex quadam convenientia et liberalitate, et est meritum improprie ac secundum quid, adeoque non sine addito diminvente dictum. Distinguitur praeterea meritum apud Deum, et meritum apud homines, prout retributor mercedis vel Deus vel homo est. Et de merito quidem apud homines non est hic disserendi locus, et si esset, vix aliqua occurreret difficultas. At de merito apud Deum, de quo praesens currit disputatio, utrum et qualiter esse possit, non ita facilis sese offert quaestio, pro qua per prius elucidanda, sit :

THESIS XIX.

(Art. 1-3)

Potest esse meritum hominis apud Deum, secundum eum iustitiae modum quem habitudo creaturae ad Creatorem compatitur. Qui etsi non ferat plus quam aequalitatem proportionalitatis per comparisonem operantis ad retributorem, adhuc tamen, suppositis supponendis admittit aequalitatem etiam quantitatis per comparisonem operis ad retributionem. Et hoc modo locus est merito de condigno, cui ex iustitia praemium debetur, non quidem a Deo reddendum tamquam debitore creaturae, sed tamquam implente ordinem sapientiae et aequitatis quem ipse instituit in rebus. Porro, huiusmodi merito bona opera iustorum, secundum quod in gratia facta, reipsa merentur mercedem vitae aeternae.

Ait S. Thomas, 1-2, Q. 21, a. 3, quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam, addens quod retributio secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Id quidem conformiter omnino ad communes illas notiones quas de servitiis et mercedibus habemus omnes in mente. Sed exhinc, quod attinet ad possibilitatem meriti apud Deum, non parva statim a limine creatur difficultas, uti cuilibet cogitanti ultro sane occurret. Siquidem primo, nulli debetur retributio secundum iustitiam, ex hoc quod reddit debitum alteri. Sed per omnia bona quae facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus. Et propterea, Luc. XVII-10, dicitur : *cum omnia quae 'praecepta sunt feceritis, dicite : servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus.* – Insuper, retributio secundum iustitiam est ad recompensationem emolumenti vel damni alteri illati. Sed homo bene operando, sibi

proficit, vel alteri homini, non Deo, inxta illud Iob, XXXV-6: *Si peccaveris, quid ei nocebis? porro, si iuste egeris, quid donabis ei?* Ergo, ubi Deus retributor supponitur, de retributione secundum iustitiam quaestio esse non poterit. – Denique tertio, quisquis retribuit secundum iustitiam, eo ipso debitor eius cui retributio fit, esse convincitur. Sed esse alicui debitorem, prorsus repugnat Deo, inxta illud Rom. XI-35 * *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Eadem igitur semper conclusio redit, quin ullum undequaque appareat medium evadendi. Et revera evasio nulla esset, si forte retributionem iustitiae, ideoque et meritum, vellemus intelligere secundum plenam acceptionem eorum quae in rationibus iusti et debiti importantur. At non ita esse, ipsa thesis enuntiatio affirmat, in qua non sine causa appellatur ad eum iustitiae modum quem habitudo creaturae ad Creatorem compatitur. Qui, cuius rationis sit, operae pretium erit per prius investigare.

§ i.

Principium porro totius elucidationis est in distinctione duplicis respectus qui in omni merito sese offert considerandum, nimirum, merentis ad retributorem ex una parte, meriti ad mercedem ex altera. Primus est personae ad personam, seu in casu, creaturae ad Deum; alter est rei ad rem, id est, operis ad praemium. Et non est de utroque, ad praesens quod spectat, par idemque indicium, uti per partes facile declaratur.

Primo enim considerandum quod, spectato ordine operantis hominis ad retributorem Deum, non est dare plus quam aequalitatem proportionalitatis, et aequalitas proportionalitatis non ad iustitiam simpliciter, sed solum ad aliqualem iustitiae modum sufficiens invenitur. Ratio est in aperto, quia iustitia proprie dicta aequalitatem constituit in acceptionibus et dationibus, ut scilicet accipiens tantum det quantum accepit, et dans tantum accipiat quantum

dedit. Quo lit ut inter illos in quibus nequit esse eiusmodi dati et accepti aequalitas, nequeat quoque proprie consistere commutativa iustitia, utputa in illis quorum unus non potest recompensare aliquid aequivalens beneficiis acceptis ab alio. Sicut filius non potest recompensare aliquid aequivalens beneficiis patris, a quo esse accepit, et nutrimentum, et disciplinam. Proinde, quantumcumque retribuat patri in obsequiis, non fiet perfecta aequalitas, nec proprie salvabitur ibi commutativae iustitiae ratio, sed solum aliquis deficiens iustitiae modus salvari poterit, in quantum filius retribuit patri secundum modum suum, sicut secundum modum etiam suum prior dedit pater. Et hoc est adesse, loco aequalis quantitatis, solam aequalitatem proportionis. Nunc autem, quidquid de filio dicitur respectu patris, multo magis verificatur de creatura respectu Dei : tum quia in Dei emolumentum nemo unquam aliquid operari valet, tum quia totum quod est creaturae bonum, est acceptum a Deo : totum, inquam, et quo est, et quo vivit, et quo intelligit, et quo vult, et quo agit ; imo ipsum esse, vivere, intelligere, velle et agere. Nisi quod inter caetera quae a Deo accepit creatura rationalis, est etiam liberum arbitrium quod eam facit dominam determinationis suae, ita ut bonum quod per liberum arbitrium agit, tametsi sit Dei, adhuc sit suum, sub suo dominio nihilominus existens. Ratione igitur dominii liberi arbitrii poterit concipi quaedam hominem inter et Deum in dando et recipiendo commutatio. At non, uti patet, secundum absolutam aequalitatem, sed solum secundum proportionalitatem : in quantum scilicet, iuxta mox praemissa, uterque operatur secundum suum modum, Deus quidem secundum modum qui competit suae superabundantiae, creatura vero secundum modum qui competit suae parvitati. Nunc autem modus competens humanae parvitati, in mensura virtutis ei a Deo determinata praecise reperitur. « Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per

« suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei
 «vitutem operandi deputavit, sicut etiam res naturales hoc
 «consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod
 « a Deo sunt ordinatae: differenter tamen, quia creatura
 «rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium;
 «unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis
 « creaturis ».

Haec quidem, si consideremus ordinem personae ad personam, id est. creaturae operantis ad Deum retribuentem. At nunc, si spectetur ordo, iam non personae ad personam, sed rei ad rem, id est meriti ad praemium, sic non inconvenit inveniri id quod est de ratione iustitiae simpliciter, videlicet aequalitatem non proportionalitatis modo, verum etiam quantitatis, quia non inconvenit meritum aequivalere praemio reddendo, seu actum tanti valoris ordinari a Deo ad praemium valoris aequalis. Atque hinc tandem fit ut in merito apud Deum. partim esse possit iustitia sine addito diminvente, et partim esse non possit. Esse non potest, ut dictum est, spectato ordine *operantis* ad *retributorem*, sed esse potest, spectato ordine *operis* ad *retributionem*. Ex primo habetur quod Deus non sit debitor erga creaturam, sed solum erga semetipsum: debitor, inquam, implendi ordinationem suae aequitatis et sapientiae, sine qua praesupposita nullum esse potest meritum creaturae. Ex secundo habetur quod locus nihilominus sit merito de condigno, i. e. aequalis valoris cum mercede: semper tamen subintelligendo quod si omni ex parte consideretur merces, hoc est, non solum ut merito aequalis, verum etiam ut homini a Deo reddenda, sic non alius modus iustitiae cogitandus erit unquam, praeter eum quem compatitur habitudo merentis ad praemiatores illum cui nihil accrescit ex nostris operibus, a quo nos accipimus omne id unde in eius gloriam operamur, imo qui omnia opera nostra operatur in nobis, ac per hoc, coronando merita nostra, coronat in nobis dona sua. Quod recte expressit Caietanus in praesenti dicens: « Quoniam merces reddenda a Deo, quantumcumque sit aequivalens merito, ut tamen

¶ redditur a Deo, excedit meritum hominis, cuius ad Deum non potest esse aequalitas simpliciter in aliquo : ideo simpliciter hominis ad Deum non potest esse meritum simpliciter, sed secundum proportionem, ut in littera dicitur, 4 quamvis hominis ad ipsam mercedem absolute, possit «esse meritum simpliciter, sicut et iustum ».

Ex his colligere iam licet generales condiciones meriti, et meriti theologici de quo nunc sermo. Oportet primo, actum meritorium esse actum a libero arbitrio procedentem, adeoque liberum non modo a coactione, verum etiam a necessitate, ut de fide est ex censura tertiae propositionis lansenii, Ratio, quia retributio alicui non debetur nisi propter opus quod ipse praestitit ; nemo autem praestat nisi quod sub suo dominio est ; denique dominium actuum nostrorum non habemus nisi per liberum arbitrium. Ergo conditio essentialis cuiusvis meriti est, ut procedat a libero arbitrio.

Oportet secundo, actum meritorium esse moraliter bonum ; malus enim, si quid meretur, meretur poenam, non praemium, ut constat. Insuper si sermo sit de merito perfecto, quod est meritum proprie et sine addito dictum, oportet esse bonum bonitate non qualicumque, sed in suo genere perfecta, quae actui humano accidit ex hoc quod est, non modo referibilis, verum etiam relatus ad ultimum finem : ipse enim impositus ordo ad ultimum finem Deum, illud est quo posito, ultimo perficitur actus moralis, et quo deficiente, remanet adhuc informis. Atqui in actu moraliter informi seu imperfecto, rationem proprie dicti meriti ordinis moralis nemo collocabit unquam. Accedit etiam quod cum apud homines merita reputentur secundum servitiorum utilitatem, non sic est in praesenti ; dixi siquidem Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. Loco igitur utilitatis, quaerit Deus ex operibus nostris gloriam, i. e. manifestationem suae bonitatis. «Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid quid accrescat, sed in quantum propter eius gloriam

operamur » il). Porro, operari propter gloriam Dei, idem est ac ponere opus relatum in ultimum finem Deum, sicut evidens est in terminis.

Oportet tertio, opus esse praeordinatum a Deo in mercedem : quae tamen praeordinatio non distinguitur ab enlargemente virtutis operandi et constitutione creaturae in via ad terminum. Si enim elargitur Deus creaturae virtutem operandi, eo ipso ordinat eam ad operandum ; et si praefigit ei assequendum terminum, qui ex natura rei nullam aliam habitudinem habere potest ad operationem ipsam, praeter illam quae est mercedis ad meritum, eo ipso etiam ordinat ad praemium. Unde constat imaginariam esse eam quam Scotus requirit, ordinationem seu acceptationem superadditam communicato principio operis meritorii, eique velut ab extrinseco supervenientem.

Oportet denique quarto, opus esse mercedi aequale, quia aliter non erit condignitas : aequale tamen, non praecise in entitate physica, sed in valore morali, prout exponendum restat in altera huius propositionis parte, in qua, post declaratam generatim possibilitatem meriti de condigno coram Deo, venit ad debitam applicationem, quod attinet ad bona opera iustorum respectu vitae aeternae.

§ 2.

Bona iustorum opera revera mereri mercedem vitae aeternae, auctoritate Scripturae multoties edocemur Primo, ubi vita aeterna appellatur merces : *Gaudete et exultate quoniam merces vestra copiosa est in coelis* (Matth. V-12). Secundo, ubi vocatur bravium certantium in agone : *Ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Iesu* (Philipp. III-14). Tertio, ubi comparatur coronae quam in proprium accipiunt ii qui in stadio currunt : *Nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium. Sic currite ut comprehendatis. Omnis autem qui in*

(1) Art. i ad 2, ifa.

MERITO

agone contendit, ab omnibus se abstinet : et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam (1 Cor. IX-24). Quarto, ubi vocatur retributio haereditatis: *Scientes quod a Domino accipietis retributionem haereditatis, Domino Christo servite* (Coloss. III-24). Generatim vero, ubicumque dicitur Deus redditurus vitam aeternam pro operibus bonis, eodem modo quo poenam damnationis pro operibus malis : Qui reddet, inquit, in die revelationis iudicii, unicuique secundum opera eius : *iis quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam, iis autem qui sunt ex contentione.... ira et indignatio* (Rom. II-7). Quod ipsum in evangelio Christus Dominus quasi in actu exercito ob oculos ponit, extremum iudicium describens, et patefaciens causas praemiationis bonorum ac punishmentis malorum: *Tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt : Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esaurivi enim, et dedistis mihi manducare. Sitivi, et dedistis mihi bibere. Hospes eram, et collegistis me; nudus, et cooperuistis me; infirmus, et visitastis me; in carcere eram, et venistis ad me. Tunc dicet et his qui a sinistris erunt, etc.* Quibus verbis uti alias declaratum est, in imo genere operum, omnia quotquot sunt, seu bona iustorum, seu mala impiorum voluit intelligi. Quocirca apostolus: *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino* (1 Cor. XV-58). *Non enim iniustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius* (Hebr. VI). Et multae aliae sunt sacrarum litterarum auctoritates, quibus edocti Patres, vitam aeternam constanter praedicaverunt, et tamquam gratiam filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissam, et tamquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddendam, ut iure meritoque definierit Tridentinum: « Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona « Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut « ipsum iustificatum bonis operibus quae ab eo per Dei gratiam

« et I. C. meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non avere mereri... vitam aeternam, a. s. ».

Sed et in bonis iustorum operibus respectu vitae aeternae, non sufficit meritum quaecumque confiteri, imo meritum de condigno oportet agnoscere, ut fert constans et rata theologorum sententia, Ipsa enim vita aeterna est corona illa iustitiae, quam post suum certamen et cursum repositam sibi esse dicebat apostolus 2 Tim. IV-7 a Christo iusto iudice sibi reddendam ; non solum autem sibi sed et omnibus qui diligunt adventum eius. *Corona iustitiae*, aiebat, id est, quae ex iustitia debetur, quemadmodum contextus aperte declarat, similitudine desumpta ex iis qui in agone vincunt, et non favore donati, sed iure suo bravium accipiunt. Et confirmatur etiam amplius ex apposito : *Quam reddet Dominus iustus index* ; siquidem iusti iudicis est retribuere condigna praemia meritis, aequalia aequalibus, et tanta pro tantis. Sed quoniam ibi iacet aliqua difficultas, ad explanationes theologicas iam veniendum est.

Et sane difficile alicui videri posset quod mercedi vitae aeternae aequalia dicantur opera nostra. Siquidem nullus actus praesentis vitae potest aequari vitae aeternae, quae cognitionem et desiderium nostrum excedit ; excedit etiam charitatem vel dilectionem viae, sicut et excedit naturam. Verum difficultas cessabit, duabus observationibus factis. Prima est, quod aequalitas non debet hic praecise attendi in ratione entitativae perfectionis. Nam neque in humanis, praemia et merita hoc modo inter se comparantur, sicut patet ex. gr. de honoribus reipublicae seu civitatis qui habentur ut condignum praemium pro servitiis, tametsi honores et servitia in eodem genere entitativo utique non conveniant. Sed est attendenda in ratione dignitatis, hinc quidem mercedis, inde vero operis, cui aequa aestimatione talis merces tamquam iusta et proportionata assignatur. Altera observatio est, quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest : uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio : alio modo, secundum quod

procedit ex gratia Spiritus Sancti. « Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inaequalitatem.... Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam, secundum illud Ioan. « IV : *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso iure adoptionis secundum illud: *Si filii, et haeredes*. Et re quidem vera, gratia sanctificans est, per quam formaliter ordinamur a Deo ad convivendum cum ipso, quasi cives et socii effecti beatae illius civitatis quae est Ierusalem coelestis. Ordinemur, inquam, et acceptamur, non per ordinationem-extrinsicam tantum, ac mere iuridicam, sicut contingit in humanis, sed per communicatum consortium naturae divinae de quo superius, Q. no, thes. 7. Quo fit ut homo particeps factus gratiae sanctificantis, constituatur *ratione sui esse*, intrinsece dignus vita aeterna. At non potest opus gratiae esse inferioris ordinis quam gratia a qua procedit. Erit ergo opus gratiae, quo homo dignus iam fit vita aeterna *ratione etiam sui operari*. Sed condignitas meriti, quae est ratione operationis, est praecise condignitas meriti, addens supra condignitatem quae est ratione conditionis essendi. Ergo in operibus gratiae agnoscenda est ratio meriti condigni respectu vitae aeternae. Sicut si dicerem quod eadem est proportio boni operis gratiae ad vitam aeternam sumptam in ratione mercedis, quae est ipsius gratiae ad vitam aeternam sumptam in ratione haereditatis. Sed haec posterior est certo certius proportio condignitatis. Ergo et illa prior.

Ea autem quae obiici solent, fere praeoccupata sunt in superioribus : utputa, quod servi inutiles sumus, quod omnia onera nostra multis titulis sunt debita Deo, quod Deus

respectu creaturae debitor esse non potest, et si qua alia huiusmodi. Nam haec omnia ostendunt impossibilitatem tituli iustitiae simpliciter dictae, spectato ordine personae creatae ad Deum, uti ultro concessum est, sed intactum relinquunt illum iustitiae modum quem diximus conditioni creaturae libero arbitrio praeditae consentaneum. Quando autem apostolus dicit, non esse condignas passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis, constat quod considerat eas quantum ad poenalitates, acerbitates, et molestias quas continent : quo quidem modo nullam reipsa proportionem habent cum torrente voluptatis quo potantur beati in visione intuitiva. Sed alia omnino consideratio est de passionibus illis, quantum ad valorem moralem quem habent secundum quod libere sufferuntur propter Deum ex gratia Spiritus Sancti.

Meritum vitae aeternae primario pertinet ad charitatem, secundario autem ad alias virtutes, in quantum earum actus formantur a charitate. Et quia nihil boni est quod ad finem charitatis ordinabile non sit, nullum etiam boni operis genus ad quod homo iustificatus supernaturalibus habitibus non instruatur, nullus denique in individuo actus humanus moraliter indifferens : dicendum videtur, omnem actum in iusto, si moraliter malus non sit, eo ipso esse meritorium. Non tamen aequaliter meritorium, sed tanto magis quanto magis est charitate informatus, quanto e promptiori voluntate procedens, quanto maiorem ex obiecto bonitatem habens.

Mentum, vitae aeternae primario pertinere ad charitatem, secundario autem ad alias virtutes, in quantum earum actus formantur a charitate, ex duplici capite sua-

detur : videlicet auctoritate Scripturae, turn ratione theologica.

Et primo quidem, ad Scripturam quod attinet, indubium sane est, meritum vitae aeternae in ea attribui quibuslibet bonorum operum generibus. Loquens enim de revelatione iusti iudicii Dei : *Qui reddet, inquit, unicuique secundum opera eius, iis qui secundum patientiam boni operis incorruptionem quaerunt, vitam aeternam.* Et alibi : *Venit hom in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae.* Ubi omne genus boni operis generaliter comprehenditur, nec ullum excipitur, nullum a remuneratione vitae aeternae excluditur. Quo tamen non obstante, eadem Scriptura singulari prorsus modo aeternae vitae meritum ad charitatem refert : *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei nieipsum : manifestabo meipsum, inquit, et non ea sane manifestatione quae est per illuminationem fidei, cum haec ad dilectionem praesupponatur, sed illa alia de qua scriptum est : Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Dicit iterum Scriptura : *Accipiet coronam vitae quam repromisit Deus diligentibus se.* Et alibi : *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Et rursus : *In Christo enim lesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per charitatem operatur.* Quasi nimirum, non iam omnibus virtutum operibus, sed soli charitati esset praeparata illa manifestatio visionis intuitivae, illa corona vitae. ineffabile illud quod in cor hominis non ascendit. Verumtamen non sunt contraria posteriora testimonia prioribus, et facile conciliantur inter se, quia omnium quidem virtutum actibus ratio meriti attribuitur, sed eatenus attribuitur, quatenus a charitate informantur. Quo in sensu dixit apostolus, i Cor. XIII1-2 *Si charitatem non habuero, nihil sum...., nihil mihi prodest.* Nam opera virtutum non prodesse sine charitate, idem est ac meritoria non esse vitae aeternae,

nisi ex charitate procedant : quod est. meritum primo charitati attribui, aliis vero virtutibus non nisi in quantum a charitate ultimam suam perfectionem consequuntur. Siquidem, « a proprio fine et a proprio obiecto quaelibet virtus habet formam specialem, per quam est haec virtus; sed a charitate habet quamdam formam communem secundum quam est meritoria vitae aeternae » (1). Et ideo apostolus doctrinam confirmat, ostendens charitatem imperare actus caeterarum virtutum, quorum exempla enumerat : *Charitas patiens est, benigna est, omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.*

Venit nunc ratio theologica, quae absolvitur simplici applicatione generalium, principiorum de merito. Dictum est enim supra, quod opus meritorium de condigno debet esse bonum, non ea tantum bonitate deficiente quae actui adhuc informi inest, sed bonitate completa et ultimata, a qua unumquodque opus simpliciter et sine addito diminvente bonum denominatur. Huiusmodi autem complementum accedit operi ex hoc quod est non modo referibile, sed et relatum ad finem ultimum ; rursus, referre ad finem ultimum, proprium charitatis est. Ergo ex influxu charitatis ultima forma seu perfectio bono operi advenire intelligitur. adeoque et merito (2). – Adhuc, nullus operum nostrorum valor reputatur mercede aeternae gloriae dignus, nisi praesupposita acceptatione seu praeordinatione divina : quae quidem praeordinatio involvitur, ut dictum est, in dono gratiae sanctificantis, per quam conscribimur in cives coelestis Jerusalem, et investimur iuribus possidendi, acquirendi, lucrandi in superna illa civitate cuius artifex et conditor Deus. Nullum igitur est meritum possibile, quod non sit opus gratiae, et ex radice gratiae non procedat. Nunc autem, gratia non habet ordinem ad actum nisi charitate mediante, inquit S. Thomas de Verit. Q. 14, a. 5 ad ult. Id est, non

S. Thom. Q. unie, de char. a. ad Quid,
Cf. de Virtut. Thés. 32.

influit per modum radicis in operationem, nisi in ordine ad proprium finem, ac per hoc, medio illo habitu qui pro objecto habet supernaturalem finem sub ratione finis, scilicet habitu charitatis. Nam et in ordine naturali, quidquid agit natura rationalis, agit propter finem beatitudinis in communi, et mediante voluntate secundum quod est facultas huius finis. – Denique meritum de condigno requirit quamdam aequalitatem inter opus et mercedem. Sed si merces est possessio divini et increati boni, quod est pretii inaestimabilis, quid tandem huic mercedi proportionatum invenietur, nisi charitas, quae ideo praecise charitas dicitur, quia sub inaestimabili pretio quasi carissimam rem, amatum ponit? Concludendum ergo quod « meritum vitae aeternae «primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes «secundario, secundum quod eorum actus a charitate imperantur ».

Sed iam quaeritur quomodo cum his principiis conciliari possit id quod secunda assertio in thesi posita praese fert, nimirum: omnem actum moraliter bonum, (i. e. nec mortaliter nec venialiter malum), esse in habente gratiam, vitae aeternae meritorium. Quae quidem positio est valde communis apud veteres theologos. Est certe S. Thomae pluribus in locis, utputa de Malo Q. 2, a. 5 ad 7^{um}, de Verit. Q. 14, a. 5 ad ult., et in II, D. 40, Q. 1, a. 5 ubi sic dicit: «Actus susceptibilis est bonitatis moralis secundum quod «humanus est; humanus autem est secundum quod aliquatenus ratione deducitur, quod contingit in illis actibus «tantum qui imperantur a voluntate quae consequitur «deliberationem rationis. Actus autem qui sequuntur apprehensionem subitae imaginationis sicut confricatio barbae «et aliquid huiusmodi, dicuntur hoc modo indifferentes. «Nullus autem eorum qui voluntatem deliberatam sequuntur, «indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus

« bonitate vel malitia civili. Sed tamen actus bonitate civili
 « perfectus, non est susceptibilis efficaciae merendi, nisi in
 « eo qui gratiam habet, et ideo, in eo qui caret gratia, indif-
 « ferens est ad meritum vel demeritum. Sed in illo qui gratiam
 habet, oportet, vel meritorium vel demeritorium esse :
 « quia sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit
 « meritorius : quia cum charitas imperet omnibus virtutibus,
 sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid
 ordinatur in finem alicuius virtutis, ordinetur in finem
 charitatis. Et cum omnis actus bonus ordinetur in finem
 « alicuius virtutis, in fine charitatis ordinatus remanebit,
 « et ita meritorius erit. Et sic, comedere et bibere, servato
 modo temperantiae, et ludere ad recreationem servato
 modo eutrapeliae quae medium tenet in ludis, meritorium
 « erit in eo qui charitatem habet, qua Deum ultimum finem
 « vitae suae constituit . Haec quidem angelicus fl). Et in hoc
 sensu videtur omnino loqui Augustinus Enarr. in Ps. 34,
 Serm. 2, n. 16, docens modum laudandi Deum tota die,
 (siquidem laudare Deum et in gloriam Dei agere incidit in
 idem, et meritorium profecto est quidquid a iusto agitur
 in gloriam Dei). Docens ergo modum laudandi Deum tota
 die : « Cuius lingua, ait, durat meditari tota die laudem Dei ?
 « Ecce modo paulo longior sermo factus est, fatigamini. Tota
 « die Deum laudare quis durat ? Suggesto remedium unde
 « tota die laudes Deum. Quidquid egeris bene age, et
 « laudasti Deum... Cessasti ab hymno cantando, discedis
 « ut reficiaris ? Noli inebriari et laudasti Deum. Discedis
 « ut dormias ? Noli surgere ad malefaciendum, et laudasti
 « Deum. Negotium agis ? Noli fraudem facere, et laudasti
 « Deum.... In innocentia operum tuoium praepara te ad
 « laudandum Deum tota die ».

Sic igitur, est valde fundata in auctoritate, sententia

(1) Idem docent Capreolus in II, D. 4, Q. 1. a. 3, Caietanus in
 1-2 Q. 8, a. 3, Ferrariensis in 3 c. Gent. c. 109, Soto de nat. et grat.
 c. 4, et alii plures ex recentioribus, inter quos Terrien, *la grâce et
 la gloire*, 1. c.

illa docens quod existentibus in statu gratiae, omnis actus humanus non malus, eo ipso est vitae aeternae meritorius. Verum oportet perscrutari rationem intrinsecam, et quia in opere meritorio quod non est ipse elicitus charitatis actus, considerantur duo : primo substantia actus secundum se, deinde forma quam habere debet a charitate ipsum ordinante in Deum ultimum finem supernaturalem, videndum est utrum sub uno vel altero respectu possit unquam in honesto opere iusti, cuiuscumque tandem generis illud sit, aliquid deesse quominus meritoriis operibus accenseatur.

Et dico primo nihil posse deesse ex parte actus absolute sumpti secundum se. Cuius ratio plus quam sufficiens est quia in iusto, ex hoc solo quod iustus est, omnes actus honesti ex habitibus infusis necessario procedunt, ac per hoc, supernaturalis ordinis necessario sunt. Re enim vera gratia sanctificans secum fert comitatum omnium infusarum virtutum, tam theologalium quam moralium. Rursus, infusae virtutes morales se extendunt ad omne genus operis referibilis ad finem charitatis. Denique, a generalitate huius comprehensionis nullus actus moraliter bonus excipitur, ut constat ex dictis ab initio, tum de unitate finis qui humanae vitae praestituitur, tum de conductibilitate in finem hunc, iis etiam vel praeceptis vel actibus propria, qui alias non excederent ordinem naturalis honestatis fl). Nihil igitur ad honestam vitam vel privatam

(i) « Sane, cum actus virtutis moralis quoad substantiam conveniat cum actu virtutis supernaturalis, (siquidem actus supernaturalis non specificatur ab obiecto), inclinatio in obiectum naturaliter honestum eminenter continetur in habitu supernaturali, et «propterea, si voluntas elicit actum iuxta normam naturalis honestatis, iam hoc ipso sequitur inclinationem propriam virtutis supernaturalis, h. e. utitur habitu supernaturali!. Impossibile igitur «est, in homine iusto, cum sit habitibus supernaturalibus instructus «ad omnem honestam operationem, haberi actum virtutis qui non «sit elicitus per virtutem supernaturalem, etiamsi obiectum actus «sit bonum in quantum conforme regulae rationis naturalis tantum ».

Pignataro, de gratia, th. 35.

vel civilem pertinens excogitari poterit, ad quod homo Iustificatus infusa virtute non instruatur ; nihil proinde, quod de facto etiam ex infusa virtute non agat, si modo in agendo honestatis regulam servet. Et nota consequentiam. Non enim opus est intentione speciali, sed satis est vel sola infusi habitus existentia. Nam si obiicias, nos habitibus uti cum volumus, et habitum non cogere ad usum sui, dico cavendam esse aequivocationem. Est verum hoc sensu, quod semper habemus in nostra potestate, aut non agere ea quae congrua habitui sunt, aut etiam agere ea quae sunt vel contra, vel praeter. Est falsum, si sit sensus, quod possibile est habitum non influere, quando ea operamur quae sunt habitui consentanea. Sicut qui instruitur habitu acquisito temperantiae, adhuc potest facere id quod a medio temperantiae exorbitat : quo in casu, habitu utique non utitur. Sed si in usu delectabilium regulam virtutis servet, putasne ipsum posse habitum a parte ponere, ut ex nuda ac veluti spoliata voluntate agat ? Absit, absurdum enim dictu hoc foret. Nunc autem, eadem tam de acquisitis quam de infusis ratio currit. Et ideo, si omne obiectum rectae rationi conforme, in infusi quoque habitus latitudine comprehenditur, eo ipso omnis actus hominis iustificati consentaneus regulae honestatis, ex infuso seu supernaturali habitu eliciatur necesse est.

Nec contra hoc est, quod fides proponitur in Scripturis tamquam fundamentum operum quae valorem habent apud Deum, dicente apostolo : *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per charitatem operatur*. Exhinc enim recte deduces, fidem utpote radicem totius iustificationis, esse id sine quo nullus operum nostrorum valor reputatur ad meritum coram Deo ; immerito concluderes essentialem conditionem omnis operis meritorii esse, ut fiat etiam ex motivo per fidem apprehenso. Nam in loco obiecto et in aliis analogis, non de motivo operum agit apostolus. Nec propter rationem ex hac parte desumptam, nihil valere dicit circumcisionem et praeputium, sed quia tam circumcisio quam praeputium vacua

sunt Christo, ac per hoc, gratia : *Quoniam si circumcidamini, inquit, Christus vobis nihil proderit... Evacuati estis a Christo, qui in lege iustip, camini, a gratia excidistis.* Unde statim circumcisioni et praeputio opponit fidem vivam seu charitate formatam, per quam solam Christo adhaeremus tamquam membra capiti et palmites viti, ut fructum afferamus in vitam aeternam. Assignat ergo conditionem ex parte operantis ; quae si desit, fructus utique nullus erit, iuxta illud Matth. V-46 ; *Si enim diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne et publicani hoc faciunt? Et si salutaritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis? Nonne et ethnici hoc faciunt?* Non quod haec dilectio amicorum et salutatio fratrum a mercede evacuetur eo praecise titulo, quia ex motivo simplicis honestatis naturalis est, sed quia esse supponitur in eis qui pharisaicam legis interpretationem sequentes, *diligunt proximum suum, et odio habent inimicum suum*, ut supra praemiserat Christus. Et tales profecto, etsi honeste agant diligendo amicos, vel salutando fratres, carent tamen statu gratiae et charitatis, ex hoc ipso quod inimicos odio prosequuntur. Porro, si carent statu gratiae et charitatis, versantur omnino extra conditiones quae nunc in consideratione sunt.

Frustra etiam appellares ad sententiam iudicis : *Venite benedicti.... Esurivi enim, etc.*, quasi illa sola misericordiae opera valerent, per quae, praelucente motivo fidei, fuit in persona pauperum cibatus, coopertus, visitatus, et susceptus Christus. Omnibus enim modis responsio in promptu est, siquidem cum modo interpretandi unde procedit obiectio oporteret etiam admittere, nulla alia opera remuneranda fore, praeter ea quae in misericordiis pauperum consistunt, quod absit. Sed, uti alias post Maldonatum observatum est, unam ibi operum speciem pro toto genere, quemadmodum in exemplis facere consuevimus, nominavit Christus, ut inculcaret se neminem temere aut salvaturum esse aut damnaturum, sed solum ex causa iustissima, eaque, publice et coram hominibus declarata. Ideo autem hanc potius

quam aliam speciem operum proposuit, quia magis idonea erat, quae humano modo ostenderet indicii et sententiae aequitatem, iustum quippe est, etiam in oculis hominum, ut qui susceperint Christum quando erat pauper et infirmus et nudus, adveniente postea die gloriae eius, ab eo assumantur. iustum quoque ut qui despexerint eum in diebus malis paupertatis et humiliationis, deinde in regeneratione cum sederit in sede maiestatis suae, a beatitudinis consortio excludantur. Tale ergo exemplum positum est, in quo luculentius appareret secundum regulas quoque humani iudicii, perfecta proportionalitas sive praemii sive poenae cum operibus sive meritoriis sive demeritoriis. Nunc autem, trahere omnes et singulas condiciones inventas in uno exemplo, speciminis gratia propositum, ad omnia quotquot sunt opera meritoria, nec legitimum foret, nec rationi consentaneum. — Dicamus ergo quod etsi in operibus meritoriis principatum facile teneant ea quae ex motivo fidei exercentur, adhuc tamen non excluduntur alia, si quae a iusto fiunt secundum simplex etiam dictamen rectae rationis naturalis. Et ratio est, superius assignata, quia in iusto omnes et singuli actus honesti ex infusis habitibus sunt, supernaturalis ordinis sunt, ac per hoc, nati sunt ultimam meritorum formam accipere per informationem charitatis.

Verum non satis est ad meritum quod bonum opus ex habituali gratia procedens, susceptivum sit ordinationis in finem charitatis. Sub hac enim consideratione adhuc intelligitur ut in potentia, nondum ut in actu formatum ultima forma bonitatis, quae ultima est forma et meriti. Oportet igitur ut in re ipsa accedat ordinatio per quam referatur in Deum super omnia dilectum, cui intendit charitas aeternaliter in patria convivere. Proinde succedit iam quaestio, quomodo necesse sit talem ordinationem in omni bono opere iusti intervenire, et non est ita facilis solutionis. Quamquam difficultas occurrat in qualibet theologorum sententia, eo quod independens sit a quaestione controversa de motivo actuum supernaturalium, et aequaliter tangat ea

etiam opera ex motivo fidei facta, quae communi calculo et consensu pro meritoriis et haberi debent et habentur, Sed cuiusmodi sit difficultas ipsa, per prius videndum est.

Sane vero, non solum non esset necesse omne opus bonum iusti esse meritorium, sed ne possibile quidem id foret, si ad rationem meritorii requireretur relatio in finem charitatis per expressam intentionem actualem. Intentionem enim eiusmodi iugiter actu continuatam infirmitas huius vitae non patitur, et conditio praesens non fert, etiam in illis viris consummatae sanctitatis qui magis accedunt ad charitatem beatorum, vivacis flammae instar semper ascendentem ante Dominum. Verum modus iste nemini unquam vel in suspicionem venit tamquam ad meritum necessarius.

Succedit igitur modus alius, adhuc quidem per intentionem expressam, sed vel actualem vel virtuales tantum. «Non oportet, inquit Angelicus in II, D. 40, Q. 1, a. 5, «ad 9um, quod intentio actualis ordinans in finem ultimum «sit semper coniuncta cuilibet actioni quae dirigitur in «aliquem finem proximum. Sed sufficit quod aliquando «actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur, «sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere. Tunc enim quidquid ad seipsum ordinat, «in Deum ordinatum erit. Et si quaeratur quando oporteat «actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam «quaerere quando oportet habitum charitatis exire in «actum, quia quandocumque habitus charitatis in actum «exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum, et per «consequens, eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi ». Porro iste modus iam non laborat eadem impossibilitate qua praecedens, imo vero conditioni humanae apprime accommodatur. Quid enim facilius homini habenti habitum charitatis, quam identidem in Deum ferri actu dilectionis, cuius intentio virtualiter perseverans omnes informet operationes in ipsum dilectum Deum aliunde referibiles? Certe, nihil suavius divino amore, nihil per se iucundius. Et dico

per se, hoc est, abstractione facta ab impedimentis quae in homine iusto, quamdiu iustus est et manet, omnino non sunt. Nam in sensu composito status iustificationis, omnis affectus ad mortale peccatum procul absit necesse est, et solus affectus ad mortale peccatum dilectioni Dei contrariatur. Accedit quod nulla virtus habet tantam inclinationem in suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur, ait S. Thomas 2-2, Ratio est quia charitas ex propria ratione habet quod sit habitualis amor, cui per se primo convenit inclinatio et delectatio in opere. « Omnia «enim quaecumque in aliquid inclinatur, in quantum
 1 amant, inclinatur in illud. Ipse ergo amor magis inclinatur
 2 ad amandum. Et similiter, in quibuscumque delectamur,
 3 « quatenus amatis. Quanto ergo magis ipse amor in suo amandi
 4 « opere delectabitur!.... (Itaque) virtutes caeterae sunt sicut
 5 « inclinatae ad suos actus, charitas autem est ipsa inclinatio
 6 « in suum actum, et ideo charitati primo, reliquis per se se-
 7 « eundo convenit inclinari in suos actus » (x). Non ergo a vero
 8 abludet quisquis dixerit, vix ac ne vix quidem contingere
 9 posse ut qui in gratia Dei vivunt, non identidem actus per-
 10 fecti amoris eliciant, ac per hoc, communem hunc esse modum
 11 quo forma charitatis omnibus eorum bonis actibus imponi-
 12 tur, ut meritorii fiant vitae aeternae.

À'erumtamen, nondum omnino satisfit conditionibus quaestionis praesentis. Nondum enim assignatus est modus necessario comprehendens omnes casus possibiles, i. e. omnia iustorum opera bona pro quacumque hypothese: sicut patet exemplo praesertim hominis in sacramento iustificati cum sola attritione, qui ante elicited charitatis actum, exerceret opera caeterarum virtutum, puta fidei, spei, religionis, poenitentiae, atque ita porro. Et circa hunc casum nihil expressum reperi apud S. Thomam, qui cum ubique supponat iustificationem impii fieri regulariter per contritionem perfectam, ex virtute etiam huius actus omnium subsequentium operum

(i) Caietan. in 2-2 Q. 23, a. 2

debitam formationem derivare solet t^l). Propterea non defuerunt inter Thomistas qui dixerint, doctrinam de valore meritorio omnis actus moraliter boni in habentibus gratiam, esse aliquatenus limitandam atque circumscribendam: ita scilicet ut non comprehendantur actus praecedentes formalem amoris actum quo quis se et omnia sua ordinat in Deum, ei actu inhaerendo ut ultimo fini. Et de hac sententia aiunt Salmanticenses, quod etiam in via S. Thomae habet probabilitatem. Nihilominus communiter reficitur a theologis, nec ut opinor, immerito: siquidem sine ulla restrictione bona opera quae a iusto per Dei gratiam et I. C. meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, meritoria a Tridentino definiuntur. Ideo alii in aliud extremum propendentes censuerunt sufficere ad opus meritorium habitualem relationem in finem quae nimirum haberetur per solam praesentiam habitus charitatis. Sed hoc etiam non videtur verum, quia « ex hoc quod est in habitu nullus meretur, « sed ex hoc quod actu operatur », ut dicitur in II, D. 40, a. 5 ad 6^m. Insuper, si posset esse meritum, charitate remanente penitus otiosa, nulla amplius foret ratio dicendi quod gratia est principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes, et inutiliter plane specialis de charitate mentio fieret, quia clarius ac simplicius diceretur, ad actus meritorios requiri et sufficere ut sint actus virtutum facti in statu gratiae. Sunt adhuc et alii qui alia dicunt, sed

(1) « In justificatione impii, cum motu fidei est etiam motus charitatis », inquit Q. 113, a. 4, ad i^{um}, et sic etiam in aliis locis passim. Tametsi art. praec. ad i^{um} respondeat sufficere in sacramento propositum iustificationis obtinendae, et in IV, D. 6, Q. 1, a. 3 ad 5^{um} expresse doceat: « ad hoc quod homo praeparet se ad gratiam in « baptismo recipiendam, praexigitur fides, sed non charitas, quia « sufficit attritio praecedens, etsi non sit contritio ». Verumtamen iste modus iustificationis cum sola attritione est aliquatenus praeter naturam rei, sensu explicato in initio thesis I7^{ae}, et hac de causa, ut opinor, non solet, explicite saltem, a S. Doctore considerari, ubi de merito tractat.

ea referre non vacat, quia satis arbitraria, infundata, et ad necessitatem potius causae adinventata.

In hac igitur quaestionis obscuritate convenit certe sapere ad sobrietatem. Occurrunt tamen duo principia, eaque non conficta, sed verissima, ex quibus forsitan desideratam licebit deducere solutionem. Primum principium est, quod omnis actus virtutis, utpote liber ac deliberatus, dupliciter consideratur, ut elicitus nempe, et ut imperatus. Evidentius id quidem patet in actu fidei, qui elicitive ab intellectu est, imperative a voluntate. Sed et in iis quoque quae sunt solius voluntatis, eadem distinctio satis aperta reperitur. Ea enim est inter actus voluntatis instinctives et deliberatos essentialis et propria differentia, quod priores a voluntate eliciuntur tantum, posteriores vero ab eadem voluntate eliciuntur simul et imperantur, siquidem : « Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro ; sed actus voluntatis (deliberati) sunt maxime in potestate nostra, nam omnes actus nostri in tantum dicuntur in potestate nostra, in quantum voluntarii sunt ; ergo actus voluntatis imperantur a nobis » (i). Neque ut opinor, difficultatem quis inveniet in eo quod voluntas imperet ipsa sibi ; imo videbit aliter omnino esse non posse, quia oportet ut in quolibet actu deliberato voluntas super seipsam reflectens, non solum velit, verum etiam moveat et applicet se ad volendum, quod est imperare. Tale igitur est principium primum. Succedit et alterum non minoris certitudinis, et est in hoc, quod habitus charitatis, utpote habens pro objecto finem sub ratione finis, ipsa sua natura perficit voluntatem, non dico ad eliciendum, sed ad imperandum omnes quotquot esse possunt actus, in ipsum finem qui Deus est beatitudinis obiectum, referibiles. Equidem ceterae quoque virtutes hoc habent, ut imperare possint et imperent quandoque aliarum virtutum actus : sicut religio exempli gratia imperat quandoque actus temperan-

(i) S. Thom. 1-2,

tiae, misericordiae, liberalitatis, atque ita porro. Id tamen, quod apprime notandum est, quasi per accidens, hoc est, non ex sola natura sua, sed mediante expressa operantis intentione sive ordinatione. Et ratio est in promptu, quia virtutes istae sunt circa fines particulares, qui non habent necessariam subordinationem inter se. At charitas est circa finem universalem et ultimum, cui ex natura rei debetur omnimoda omnium iuniorum particularium subiectio. Quo fit ut sit in essentia habitus charitatis perficere voluntatem, non modo ad amoris seu dilectionis actum, verum etiam ad imperium cuiuscumque virtuosius operis, idque per se et ratione sui, etiam quando nulla est ad proprium charitatis finem advertentia, sed ex solo inferioris virtutis motivo voluntas movetur.

His iam praeiactis principiis, intelligi forsitan poterit qualiter charitas necessario influat in omnia et singula iustorum opera bona, etiam ante omnem elicited actum dilectionis. Etenim, ut dictum est supra, habitus, ubi adest, necessario et semper influit in omne id ad quod ex sese perficit facultatem, quin ad hoc reflexione opus sit, aut speciali intentione, quia quandocumque facultas ponit actum qui in orbe habitus invenitur, eo ipso, non nuda facultas sed facultas habituata operetur necesse est. Nunc ergo, si voluntatem perficit charitas, (et quidem directe, immediate, et per se), tum ad hoc quod est diligere, tum ad hoc quod est imperare caeterarum operum virtutum, puta ad hoc quod est velle credere, velle sperare, velle orare, velle poenitere et sic de aliis : ultro consequitur quod in habente gratiam, nullus esse potest particularis virtutis actus, etiam ex solo huius virtutis motivo positus, qui charitate formatus non sit : formatus, inquam, sin minus in actu signato, ratione specialis et expressae intentionis vel actualis vel virtualis, at saltem in actu exercito, ratione influxus in imperio quem ex parte charitatis secum fert ipsum simplex et nudum cuiusvis boni operis exercitium modo supra explicato.

Et confirmari hoc idem potest ex communissima do-

ctrina theologorum circa virtutem fidei. Sunt equidem aliqui auctores qui duce Suarezio, opinantur virtutem fidei integrari ex duobus habitibus, quorum unus esset in intellectu, alter in voluntate. Et moventur hac consideratione, quod cum ad fidei assensum requiratur imperium voluntatis, oportet, ut praeter habitum quo perficitur intellectus, sit et alius specialis habitus in voluntate, qui tamquam individuus satelles priori annectatur. Sed plerique theologi iure meritoque hanc doctrinam respuunt, tenentes virtutem fidei esse habitum simplicem qui totus in intellectu est tamquam in subiecto, quia ad id quod requiritur ex parte voluntatis sufficienter perficit charitas, iuxta illud Gal. V-6 *Fides quae -per charitatem, operatur*, id est per charitatem movetur, et per charitatem ad actum applicatur. Vide quae de hac re dicta sunt, de Virt. thes. 20. Porro communissima illa sententia reiiciens innominatum habitum Suarezii, et sufficientiam charitatis asserens, non ideo somniat necesse esse ut in iusto, toties quoties praecedat elicited actus charitatis, quo mediante, actus fidei imperetur. Sed cum charitatis habitus immediate ac per se perficiat voluntatem ad volendum credere, quoties iustus credit, etiam sola intrinseca credendi honestate motus, toties ex imperio voluntatis charitate formatae id agit. Hoc idem nunc applica caeteris omnibus actibus virtuosus, de quibus eadem prorsus ratio currit, et nulla remanebit difficultas.

Addendum nunc superest quod etsi in iusto omnis actus moraliter bonus, eo ipso sit meritorius, non tamen aequali modo meritorius, sed tanto magis meritorius quanto magis est informatus charitate, quanto e promptiori voluntate procedens, quanto maiorem ex obiecto bonitatem habens. Et ratio est fere obvia, quia sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Si ergo iuxta superius praemissa ad meritum simpliciter requiritur actus volun-

tarius, actus ex obiecto bonus, actus charitate formatus : quo maior erit voluntarietas, maior ex obiecto bonitas, maior praesertim informatio charitatis, eo etiam maius meritum erit. Maior voluntarietas, id est, maior promptitudo voluntatis; maior ex obiecto bonitas, siquidem actus specificantur ab obiecto, et ab eo nobilitatem ac laudabilitatem trahunt ; maior denique informatio charitatis, quia non uno modo contingit charitatem informare actum. Nam praeter modum illum in actu solum exercito qui paula supra fuit declaratus, est alius longe melior, in actu nimirum signato per expressam intentionem, qua quis ex motivo perfecti amoris se et omnia sua in Deum dilectum refert. Et ibi adhuc gradus computantur absque numero, secundum maiorem minoremve amoris intensitatem, maiorem minoremve influxus actualitatem. Augetur siquidem quam maxime meritum operum, quo saepius repetito fervore, in Deum super omnia dilectum ordinamur. Et inde est praxis illa a magistris vitae spiritualis tantopere commendata, pluries in die offerendi proprias actiones Deo per charitatis actum (*) ; quam non evacuat, sed confirmat etiam magis doctrina hactenus declarata de merito et conditionibus eius.

Notatu autem dignum est quod inter conditiones conferentes ad augmentum meriti non recensetur difficultas seu arduitas operis. Et ratio est quia operis difficultas per se et ratione sui nihil facit ad meritum. Si enim aliquid faceret per se et ratione sui, sequeretur quod quanto quis magis proficit in virtute, ac per hoc, minorem in iis quae virtutis sunt, invenit difficultatem, tanto etiam minus mereretur : quo quidem nihil absurdius, cum res, uti patet, accadat prorsus e converso. Proinde, operis arduitas duplici tantum ratione in considerationem nunc venire potest, et utroque modo reducitur ad unam e conditionibus supra as-

(i) Cf. S. FRANCISCUM SALESIUM, *Traité de l'amour de Dieu*, l. 12, c. 9.

signatis. Primo, in quantum arduitas connectitur ut primum cum maiori bonitate : *quia quanto aliquid melius est, tanto supra vires hominis operantis est elevatum*. Secundo, in quantum, caeteris paribus, requirit maiorem voluntarietatem : *quia in id quod difficile est, maiori attentione aliquis consurgit, et cum maiori conatu voluntatis* (x). Caeterum, non ideo aliquid magis vel minus meritorium, praecise quia et in quantum magis vel minus laboriosum. Quare, ad augmentum contra primatum charitatis in merendo, deductum ex hoc quod charitas magis diminuit laborem quam augeat, siquidem omnia immania et saeva, facilia et prope nulla facit amor, bene S. Thomas respondet : « Opus aliquod potest esse «laboriosum et difficile dupliciter. Uno modo ex magnitudine operis, et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti, et sic charitas non diminuit laborem, imo «facit aggredi opera maxima : magna enim operatur, si est, «ut Gregorius dicit. Alio modo ex defectu ipsius operantis ; «unicuique enim est laboriosum et difficile, quod non prompta «voluntate facit, et talis labor diminuit meritum, et charitate tollitur x

Animadvertendum denique, quod eadem est ratio de actibus externis ac de internis, quia actus exteriores ab internis suam moralitatem derivant. Quin imo, actus externi ad meritum faciunt solummodo ratione voluntatis, pro quanto scilicet, non est perfecta voluntas nisi sit talis quae opportunitate data operetur. Et ideo, si possibilitas desit, voluntate existente perfecta ut operaretur si posset, defectus consummationis in actu externo, utpote penitus involuntarius, meritum non impediet. Et similiter, si in actu externo meritum augetur, id rursus ratione motus voluntatis qui inter operandum vel magis continuatur, vel magis intenditur, ut declaratum invenies, 1-2, Q. 20, a. 4.

(i) In II, D. 29, Q. I, a. 4.

THESIS XXI.

(Art. 8)

Ad augmentum quoque gratiae et consequens augmentum gloriae se extendit meritum bonorum operum, ut expresse definitur in Tridentino, Sess. 6, can. 32. Dicendum autem videtur quod augmentum istud, nec absolute nec statim consequitur singulum quemque actum meritorium, sed solum sub conditionibus pro incremento alias requisitis in habitibus ordinis naturalis qui per exercitium operum acquiruntur et crescunt.

Ad meliorem intelligentiam continuationis rerum, primum omnium generaliter observare iuvabit quod non est de essentiali ratione meriti, ut debitum faciat aliquid quod aut nullo modo, aut non in aequali quantitate aliunde haberetur. Constat hoc evidenter in exemplo actus contritionis quo impius iustificatur : qui omnibus fatentibus, est vere et proprie meritorius vitae aeternae tametsi non det ius ad gloriam maiorem quam sit illa quae iam debetur ut simplex et connaturalis terminus gratiae in iustificatione restituae. Posset igitur a dicto contritionis actu omnis valor meritorius penitus auferri, sola ei relictas ratione dispositionis ad iustificationem, et hoc non obstante, eadem constaret iustificatio gloria, in eadem plane mensura, eodemque gradu possidenda. In quo quidem exemplo clare monstratur, meritum in quantum huiusmodi non dicere necessario ordinem ad aliquid *novi* obtinendum, sed satis esse ut sit ad obtinendum *novo et nobiliori titulo*, mercedis nimirum et praemii, id quod alia nihilominus ratione adhuc deberetur. Non solum autem, sed et si quis bene consideret, videbit quod nihil plus in quolibet merito vitae

aeternae posset unquam inveniri, si quemadmodum in exemplo praeallato, ad *solam* gloriam meritum operum nostrorum semper sese extenderet. Nunc autem non ita se rem habere praesens propositio ostendit. Ponit enim quod opera quae post primam iustificationem fiunt, merentur per prius augmentum gratiae, et merendo augmentum gratiae, merentur, utique ex consequenti, novum gloriae incrementum.

Colligitur ex Scriptura, cum docet renatos in Christo crescere in gratia per virtutum exercitium. *Veritatem autem jacentes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus*, inquit Ephes. IV-15. Et rursus, 1. Petr. II-2: *Sicut modo geniti infantes, rationabile sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem*. Ubi analogia sumitur de incrementis viventium, quae per proprias ipsorum operationes fiunt usque ad plenam ac perfectam evolutionem. Oportet igitur confiteri proportionale quoddam incrementum vitae spiritualis per operationes gratiae. Sed huiusmodi incrementi principium efficiens operationes nostrae nequaquam esse possunt, ut suppono nunc ex dictis in materia de infusis habitibus. Relinquitur ergo ut loco efficientis principii, meritorium agnoscatur, et sic dicendum est, iustos vere mereri suae gratiae augmentum. Paulus quoque, Rom. λ'I-22, hominibus iam iustificatis dicit: *Exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem*, statim adiungens: *Liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem autem vitam aeternam*. Ubi sermo non est de sanctificatione prima quae adesse praesupponitur, sed de secunda, i. e. de sanctificationis augmento. Et hoc sanctificationis augmentum dicitur esse *fructus* boni operis; si autem fructus boni operis, ergo mere s eius in ordine ad vitam aeternam. Quocirca Tridentinum, Sess. 6, postquam can. 24 praemisisset, iustitiam acceptam conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, et opera ipsa non esse tantummodo signa iustificationis adeptae, verum etiam iustificationis augendae causam, can. 32 sic definit: *Si quis dixerit.... ipsum iustificaium bonis*

I?

I.t

I

operibus quae ab eo per Dei gratiam fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, anathema sit « Ubi etsi non dicat mereri «de condigno, tamen id satis significat in particula *vere*. « Et dum coniungit vitam aeternam et augmentum eius, « satis aperte docet non esse minus perfectum et de condigno, meritum hoc circa gratiae augmentum, quam circa vitam aeternam, eiusque augmentum. Unde concludimus «ex mente Concilii, si aliquid meretur iustus de condigno, «maxime iustitiae augmentum quod Concilium primo loco « posuit. Ergo, quam est certum meritum iustorum apud « Deum esse de condigno, quod supra ostensum est, tam est « certum, augmentum iustitiae sub merito de condigno «cadere ». Ita Suarez de grat. l. 12, c. 25. Et de hoc quidem plenus est consensus inter theologos.

Sed iam venit ea quae secundo loco ponitur, celebris quaestio, an omnem actum meritorium, *etiam remissum*, consequatur augmentum gratiae, et ratione augmenti gratiae, novus correspondens gloriae gradus obtinendus. Et mirum est quam sint variae in hac parte scholasticorum opiniones, quae tamen ad très principales reduci possunt et reducuntur. Prima est : ad omnes et singulos actus meritorios, *quantumvis remissos*, semper et statim sequi gratiae sanctificantis incrementum (x). Secunda est : semper quidem sequi, quantum est ex vi meriti, non tamen statim, sed post hanc vitam in primo instanti ingressus gloriae (2). Tertia est : nec statim sequi, nec semper, sed solum si durante statu viae, homo se ad augmentum disponat per

(1) Sic Nominales, quos sequitur Suarez.

(2) Ita Scotus cum sua schola.

actus ferventiores il). Porro, infinitae propemodum hinc et inde congestae disputationes obscuritatem quaestionis attestantur, in qua cum vix occurrat explicatio satis quietans intellectum, anceps animus haeret. Quid tamen rationabilius dicatur, et analogiae fidei conformius, ex singularum opinionum examine aliququaliter forsitan apparebit (2).

Porro prima opinio, quae multum favorabilis est, sat magnam habet contra se praesumptionem, ex analogia gratiae et naturae ductam. Omnino enim dicendum videtur, augmentum habituum supernaturalium ex opere operantis, servare proportionem cum augmento naturalium, parique incedere gressu. Habitus autem naturales non augentur per omnes et singulos actus remissos, sed solum per eos qui intensione sua praecedentem mensuram ipsorum habituum excedunt. Quod si forte opponas magnum esse discrimen, et intensiorem habituum in naturalibus fieri per physicam actuum efficientiam, minime vero in supernaturalibus, exinde nihil. Quia hoc non impedit proportionalitatem assertam, secundum quam Deus augmentum tunc causare dicitur, *quando vis nostra causaret illud, si in nostra esset potestate* : ad praesentiam scilicet intensioris actus, in ratione saltem necessariae ac debitae dispositionis (3). Et re quidem vera: « Si quid habemus in revelatione de gratiae augmento, hoc

(1) S. Thomas in praesenti, et alibi passim.

(2) Hic nota quod quaestio ista est quaestio scholastica circa quam regula fidei nihil determinat. Certe Tridentinum in duobus praecitatis canonibus contentus fuit destruere errorem Lutheranorum, de eo quod omnes iusti sunt aequaliter iusti per extrinsecam iustitiam Christi, et quod in eis iustitia non augetur per meritum bonorum operum. Minime vero determinat an omnia et singula opera bona, quomodolibet facta, statim augeant gratiam, vel etiam an importent augmentum quod singulis distributive sumptis debeat respondere. Haec de industria animadvertem, inquit Bannez, quia non defuit aliquis iunior theologus qui non dubitavit dicere « quod si D. Thomas fuisset nunc post talem determinationem Concilii, retractasset sententiam suam ».

(3) Caietan. in art. 8 huius Quaest.

« est : gratiam crescere ad modum vitae moralis in homine.
 « Sane apostolus (2 Cor. VI, 9-11) describens renovationem
 « interioris hominis *de die in diem*, recurrit ad assiduam
 « mortificationem et fervens virtutum exercitium, id est, ad
 « ea quibus vita moralis naturali ordine perficitur in acqui-
 « sitione vel intensione habituum. Item, Coloss. III, 5-15,
 « postulat ut Christiani *exspolientur veterem hominem cum*
 « *actibus suis, et induant novum qui renovatur in agnitionem*
 « *secundum imaginem eius qui creavit illum*. Similia habet,
 « Eph. IV, 20-32, et Rom. VI, per totum. In tantum igitur
 « licet ex his arguere, augmentum gratiae esse obiectum
 « meriti, in quantum ex aliis locis novimus gratiam quae
 « est principium huius renovationis, non haberi nisi per in-
 « fusionem a Deo. Quod si secus esset, deberemus potius
 « concludere, augmentum gratiae non aliter contingere quam
 « per ipsum exercitium actuum, perinde ac in naturalibus. Non
 « modo igitur nihil habemus in revelatione, quod suadeat
 « eiusmodi augmentum esse independens a proportionata
 « dispositione hominis, sed oppositum potius ex modo lo-
 « quendi Scripturae eruitur» Et amplius confirmatur,
 quia Deus non infundit primo gratiam nisi iuxta disposi-
 tionem operantis, magis scilicet vel minus intensam, pro
 maiori vel minori intensione dispositionis. Ergo idem
 credendum est servare Deum in augmento gratiae praestan-
 do. Super quo scite observat Bannez in 2-2, 0. 23, a. 6 :
 « Proportionaliter voluit Deus nostris actibus uti tam ad
 « generationem quam ad augmentum charitatis, tamquam
 « proportionatis dispositionibus ad effectum. Et mirabile
 « esset quod semper in infusione habitus servaretur prae-
 « dicta proportio, et tamen postea in augmento non ser-
 « varetur, ut tenentur concedere adversarii ». Non ergo
 iustae discretionis limites excederet, quisquis censeret solido
 non carere fundamento sententiam ponentem quod augmen-
 tum habitualis gratiae et charitatis non sequitur actus me-

S.

(i) PiGNATARO, de gratia, thés. 38, coroll. 1.

itorios, nisi sub conditione dispositionis quae intensiori augmentandae charitatis correspondent. Nihil enim magis consentaneum generalibus theologiae principiis, quam conclusio qua dicitur iustificatio secunda proportionari actibus nostris, non secus ac prima : hoc solo discrimine, quod in secunda, ultra rationem simplicis dispositionis superadditur actibus illis et ratio meriti, quae in prima, ante consecutionem status gratiae, nondum poterat habere locum.

Propterea opinio Nominalium cui postea adhaesit Suarez, nunquam communis evasit inter veteres, sed plerique adhaerebant principio mox memorato de necessitate dispositionis, assequendo augmento proportionatae. Ideo etiam plerique in hoc conveniebant, quod gratiae augmentum *non statim* sequitur actus remissos. Et inter hos fuit quoque Scotus, qui tamen sollicitus ponendi in tuto accrescentem gradum gloriae pro singulis actibus meritoriis, dixit augmentum gratiae respondens actibus remissis non dari in via : « sed in ultimo terminum eius reservari, et tunc simpliciter dari ut « praemium praecedentium meritorum, nulla expectata dispositione positiva ex parte animae, praeter statum gratiae e usque ad terminum viae, qui est extrinsecus respectu « ipsius viae, et intrinsecus quoad initium gloriae » (i). Et haec est secunda opinio superius memorata : quae interim satis arbitraria forsitan videbitur, imo et secum ipsa parum constans. Arbitraria quidem, quia nulla ratione vel auctoritate suffulta. Secum ipsa parum constans, quia non poterit reddi ratio probabilis cur augmentum gratiae de quo nunc sermo, in termino viae daretur sine dispositione praevia ultra meritum requisita, et in tempore viae non daretur. Nam quoad hoc genus praemii, ut bene observat Suarez, nulla est ratio differentiae inter viam et terminum eius, cum sit praemium accommodatum viae, et fructuosum ad ipsam viam melius transigendam : ideo enim Christus, non contentus augmento nostrorum operum, illud etiam per sacramenta

(i) Scotus apud Suarez de grat. 1. 9. c. 3, n. 12.

providit, Igitur ex parte subiecti est eadem capacitas talis praemii, et ex parte meriti aequalitas, et ex parte alterius dispositionis eadem carentia. Cur ergo daretur in termino, et in via nunquam, omnino non apparet.

Remanet igitur tertia sententia, quae sine dubio est S. Thomae et plerorumque theologorum qui opinioni Nominalium primo loco recensitae non suffragantur. Agnoscit quidem haec sententia in bonis operibus, etiam remissis, meritum augmenti gratiae. Sed a ratione meriti distinguit rationem dispositionis pro accipiendo augmenti praemio necessariae. Et cum haec in operibus remissis desideretur, dilatum augmentum docet usque ad positionem ferventioris actus charitatis : quo demum adveniente, augmentum datur proportionatum quidem intensitati ultimi ferventioris actus, adhuc tamen tamquam merces, non ultimi tantum, sed et praecedentium. « Dicendum, inquit, Angelicus in praesenti, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum « gratiae, et gratiae consummationem quae est vita aeterna. « Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore: « ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet « aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmen- « tum ». Et rursus, in 2-2, 0. 24 a. 6 ad iurn: « Quilibet « actus charitatis meretur vitam aeternam, non quidem « statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam qui- « libet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non « tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huius- « modi augmentum ». Ubi vides sententiam hanc notabiliter differre a duabus prioribus, et in hoc praecipue, quod mensuram gratiae et gloriae assignat longe infra cumulum illum quem aliae repromittunt. Nam in aliis, cuilibet operi meritorio, quantumvis remisso, respondet novus accrescens gratiae et gloriae gradus, in ista autem non ; sed novi gradus sequuntur nova incrementa actualis fervoris charitatis, ut non *plus* praemii, sed tantum *propter plura* praemium accipiat, qui remissa opera multiplicat ante adventum dispositionis ad augmentum requisitae.

QUAEST. CXIV.

Et non deerunt qui contra eiiismodi sententiam protestentur dicentes, meritum operum quae non procedunt ex fervore semper crescente charitatis, hoc modo ad nihil fere reduci. Similis nempe difficultas in quaestione de reviviscencia meritorum occurrit, cui fortasse vix invenietur responsio quae firmum ac decus adversarium convincere possit. Interim vero tria haec opportune considerata proponuntur.

Primum est, non ideo evacuari dicitur meritum actus contritionis, ex hoc quod nemine diffitente, nulla alia ei respondet retribuenda gloriae mensura, praeter eam quae titulo gratuita iustificationis iam est constituta. A pari ergo, nonnisi immerito diceretur evacuari meritum operum remissorum, ex hoc quod in unam collineent augmenti gratiae mercedem, etiam uni ferventiori actui proportionatam, eique vel soli iam debitam. Uti enim observatum est supra, non in eo est meritum ut debitum faciat aliquid quod aliunde non haberetur, sed satis est ut afferat titulum ad praemii recompensationem, quidquid sit an tituli alii, vel eiusdem vel diversi generis, concurrant, necne. – Secunda consideratio est quod etsi singuli quique actus remissi non habeant totidem sibi correspondentia gratiae et gloriae incrementa, adhuc tamen habent singuli proprium quiddam quo influant in augmentum, videlicet: «in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad iterum agendum secundum charitatem. et habilitate crescente homo prorumpit in actum ferventiorum quo conetur ad charitatis profectum, et tunc charitas augetur in actu » (1). Atque hoc modo, ibi quoque similitudo valet de guttis cavantibus lapidem, alias afferri solita. – Ultima tandem observatio sit, quod respiciendo nunc ad praxim, optimum consilium erit ordinare vitam spiritualem conformiter ad principia tertiae huius sententiae, quae procul dubio tutior est, ut observat Bannez, supposito quod omnes sustineri possent. «Etenim, inquit, si opinio Scoti et Nominalium

(i) S. Thom. 2-2, Q. 24, a. 6.

«vera fuerit, nihil mihi nocebit, sed potius proderit sententiam S. Thomae tenuisse mente et opere. Caeterum, si sententia S. Thomae vera est, multum detrimenti accipient, qui plus nimio fidentes multitudini bonorum operum, négligentes fuerint in fervore charitatis quae est vinculum perfectionis». Et in summa, timendum est ne divitiae spirituales quae in aliis sententiis tanta liberalitate congeruntur, in die tandem retributionis evanescant, suamque applicationem aliquam habeat illud quod dicitur in Psalmo : *Dormierunt somnum suum, et nihil invenerunt omnes viri divitiarum in manibus suis.*

THESIS XXII.

(Ar t . 5-9).

Sub merito de condigno ea sola cadunt, quae se habent per modum termini ad motum quo moventur iusti a Spiritu Sancto, non autem ea quae per modum principii. Ideoque obiectum meriti esse non possunt, nec donum primae iustificationis, nec perseverantia in bono, multoque minus reparatio post lapsum ; quo fit ut quisquis per poenitentiam a peccato resurgit, secundum solam praesentium dispositionum mensuram, semper recuperet gratiam.

Principium generale hic enuntiatur, iam superius insinuat, cum dictum est, meritum hominis apud Deum esse non posse nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit, sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod sunt a Deo ordinatae. In quo quidem distinctio fiebat inter operis meritorii terminum, seu id quod consequendum proponitur tamquam merces, et operis meritorii principium, seu virtutem operandi a Deo datam ad consecutionem mercedis.

Statim autem, et vel primo intuitu apparet quod quidquid se habet per modum principii, a merito excluditur, ne idem respectu eiusdem causa simul et effectus esse dicatur in eodem genere causae, quod absit. Hinc vulgatum axioma: principium meriti non cadit sub merito. Restat igitur ut obiectum meriti illud solum sit, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente per gratiam, sicut terminus. Cuiusmodi profecto erant illa duo de quibus dictum est hactenus: vita scilicet aeterna ut terminus ultimus, et augmentum gratiae ut terminus medius, siquidem: « Motio alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu.

Terminus autem motus gratiae est vita aeterna: progressus autem in hoc motu est augmentum charitatis vel gratiae, « secundum illud Prov. IV: *Iustorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectam diem*, qui est « dies gloriae ». Et haec quidem satis evidenter sunt. Quare positae a parte iis quae nullam residuam dubitationem ferunt, movetur nunc questio de tribus aliis, hoc est, de prima gratia habituali, de perseverantia in bono, et de reparatione post lapsum. Porro, quoad omnia et singula, loquendo saltem de merito proprie dicto, quod est de condigno, negativa prorsus responsio est.

I.

Et de prima quidem gratia quae in iustificatione impii infunditur, res est ex Scripturis et Conciliis pene definita. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, inquit Rom. III–24. Quae verba interpretans Tridentinum, Sess. 6, cap. 8, ait: « Cum vero Apostolus dicit iustificari hominem.... *gratis*, ea « verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit: ut scilicet.... gratis iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum « quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, « ipsam iustificationis gratiam promeretur ». Et ratio in-

trinseca est in applicatione generalis principii mox declarati. Verum equidem est quod iustificationis gratia se habet ut terminus ad motionem qua liberum arbitrium movetur a Spiritu Sancto. Sed motio ista ad quam comparatur ut terminus, non ea profecto est quae nunc in considerationem venire debet. Non enim est motio ista a Spiritu Sancto iam inhabitante ; non motio gratiae cooperantis, sed operantis tantum ; motio est proinde qua movetur impius ad iustitiam, ut in accepta iustitia principium quoque accipiat operandi meritorie. Unde constat quod per ordinem ad opus meritorium, prima iustificationis gratia se tenet tota ex parte principii, nullo autem modo ex parte termini. Relinquitur ergo quod sub merito cadere nequaquam possit.

De perseverantia quoque in bono idem asserit concors et unanimis theologorum sententia. Ratio est quia perseverantia in bono pendet a motionibus efficacibus per quas liberum hominis arbitrium, quod tam ad bonum quam ad malum est naturaliter flexibile, constanter inclinatur ad bonum usque in finem. Porro, efficaces illae motiones nullo modo obiectum meriti esse possunt, sive collective sumantur, sive distributive. Nam si sumantur collective et in globo, sic principium sunt totius in globo collectionis actuum quibus perseveratur, et ne dicantur obiectum meriti eorumdem, obstat evidens axioma: principium meriti non cadit sub merito. Si autem sumantur distributive, sic quidem non de omnibus et singulis post illam primam per quam perseverantia initiatur, eadem valebit ratio. Diceret enim quispiam, nihil prohibere quominus sub merito primi actus cadat motio efficax quae erit principium secundi, et sub merito secundi ea quae erit principium tertii, atque ita porro. Sed tunc venit ratio alia, fundata in altera parte principii superius enuntiati. Quia ab obiecto meriti exclusum est non modo id quod se habet ad actum meritorium ut principium, verum

etiam id quod non se habet ad illum ut terminus. Atqui motio ad actum subsequentem nequaquam comparatur ut terminus actus meritorii praecedentis, ut bene ostendit Suarez l. 12, c. 5, ubi sic dicit : « Meritum de condigno ex natura sua solum ordinatur ad id in quod actus meritorius tendit tamquam ad terminum. Hoc autem modo non tendit unus actus meritorius ad motionem quae est principium alterius.... Quia per se non est ordo inter illos actus vel illas motiones.... Unde non recte dicitur primus actus ordinari ad secundum, et secundus ad tertium, ordine causalitatis, aut meriti, vel medii ad finem, sed tantum ordine successionis et temporis, qui ordo ad rationem meriti accidentarius et insufficiens est ». Accedit praeterea quod etiamsi concederetur, motionem ad actum sequentem cadere posse sub merito praecedentis, adhuc non caderet praecise qua efficax potius quam mere sufficiens. Caderet enim sub merito in ratione medii seu auxilii ad vitam aeternam. Atqui haec ratio communis est tam efficaci gratiae quam mere sufficienti ; extrinseca autem denominatio efficacem a mere sufficiente distinguens, esse scilicet secundum praescientiam et propositum obtinendi consensum, in eo ordine est in quo non iustitia retribuentis locum habet, sed solum consilium miserendis, iuxta illud Rom. IX-15 : *Miserebor cuius misereor, et misericordiam praestabo cuius miserebor; igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*. Omnibus ergo modis efficitur quod motus efficax ad perseverandum non est obiectum meriti, et quod Deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicumque illud largitur.

Et confirmatur amplius, ratione quam affert S. Thomas in arg. *Sed contra*. Quia meritum perseverantiae, si exsisteret, esset tribuendum, non secus ac meritum vitae aeternae, cuicumque actui meritorio de condigno post iustificationem. Nulla enim est assignabilis ratio, sive ex fontibus revelationis, sive ex natura rei deducta, quare meritum hoc speciali cuidam categoriae bonorum operum reservari diceretur, ut bene ostendit Suarez ubi supra, n. 20-21. Consequens igitur esset,

hominem semel iustificatum, per quemcumque primum actum meritorium de condigno, ita constitui in gratia, ut in ea confirmatus existeret. Porro consequentis enormitas luculenter ostendit falsitatem antecedentis. « Omne quod quis « meretur, inquit Angelicus l. c., a Deo consequitur, nisi « impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, « qui non consequuntur perseverantiam, nec potest dici « quod hoc fiat propter impedimentum peccati : quia hoc « ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiae, ita quod, « si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permetteret « aliquem cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit « sub merito ».

Verumtamen diligenter observa quod etsi perseverantia obiectum meriti non sit, adhuc tamen potest infallibiliter ■*impetrari* per instantem et assiduam orationem, ratione iam dicta in superioribus, thes. 6, § 3. Et nota quomodo non pugnant inter se haec duo, quia aliud est meritum, aliud impetratio ; quo fit ut ea etiam quae non meremur, orando impetremus. Nam et peccatores audit Deus, peccatorum suorum veniam petentes quam non merentur, sicut audivit publicanum dicentem : *Deus propitius esto mihi peccatori.* « Et similiter perseverantiae donum aliquis petendo a Deo « impetrat, vel sibi vel alii, quamvis sub merito non ca-

Restat reparatio post lapsum, quae multo adhuc evidentiori ratione a merito excluditur. Perinde enim est quae-rere an iustus possit de condigno mereri reparationem post lapsum, ac quaerere an possit mereri ut, si peccaverit, efficaciter convertatur a Deo ad poenitentiam ut iterum iustificetur. Ex dictis autem evidenter sequitur non posse dari tale meritum. « Primo, quia magis est resuscitare mortuum

(1) S. Thom. hic, a. 9 ad 1^{um}

« quam conservare viventem ; ergo si iustus non potest
 « absolute secundum mereri, minus poterit mereri primum,
 (i) Secundo, quia ostensum est non posse iustum mereri vo-
 « cationem ad observanda in futurum praecepta, et vitanda
 peccata, nec omnia, nec aliqua ; *ergo multo* minus poterit
 « mereri ut detur sibi postea vocatio efficax ad contritionem.

Tertio, quia vel hoc meritum debet fundari in actibus
 quos iustus facit dum iustus est, vel in actibus quos post
 lapsum operatur. Hoc posterius facile reiicitur, quia illi
 actus iam non sunt ab homine grato, et ideo non possunt
 esse meritorii de condigno. Nec enim sufficit fuisse gratum,
 quia dignitas quae iam non est, non potest actus dignifi-
 « care, praesertim cum obstat praesens peccatum. Neque
 « etiam dici potest primum, quia priora merita per subsequens
 ' peccatum mortificantur.... Neque potest iustus mereri ut
 non mortificentur, licet peccet, quia hoc necessario se-
 « quitur ex ipsa malitia et demerito. Quia repugnat eum
 ¶ qui est in peccato mortali habere ius iustitiae coram Deo ;
 « ergo postquam labitur in peccatum non potest retinere
 < ius iustitiae ad resurgendum, sed omnes iustitiae eius
 « non recordabuntur amplius, ut dicitur Ezech. XVIII-24 :
 sub qua universali etiam hoc particulare comprehenditur.
 Ac tandem hoc confirmant omnia Scripturae, Conciliorum
 « et Patrum testimonia, quae remissionem peccati mortalis
 « dicunt fieri gratis, et ex misericordia, nam indifferenter
 « loquuntur, sive nulla, sive pauca, sive multa merita prae-
 cesserint » fl).

Accedit quod reparatio post lapsum eius conditionis
 est, quae conditioni termini actus meritorii omnino repugnat.
 Nam, cum omnis actus meritorius a charitate sit, impossibile
 est ut habeat pro termino id ad quod intentio charitatis
 nec se extendit, nec se extendere potest. Huiusmodi autem
 est reparatio post lapsum, utpote claudens in se supposi-
 tionem solutionis amicitiae, a qua penitus abhorret charitas.

(i) Suarez, de grat. 1. 12, c. 27.

Si ergo fieri nequit ut ad reparationem hanc intentio prioris charitatis terminetur, fieri etiam non poterit ut reparatio ipsa obiectum meriti existat (x). Nec iure opponeres reviviscentium meritorum quam uno ore theologi omnes confitentur, quia reviviscentia meritorum recte intellecta, obiectum meriti revera non est, sed est solum gratuita reparationis necessarium et naturale consecrarium. Siquidem per praecedentia merita homo meruerat gloriam, sub conditione decessus in gratia suo tempore consequendam; peccatum autem superveniens non simpliciter sustulerat merita ista, sed solum posuerat impedimentum ad praemii *nondum collati* futuram consecutionem. Ex natura igitur rei est, quod ablato impedimento, meritum mortificatum ipso facto recuperet vim non tam amissam quam ligatam, et pro tanto dicatur reviviscere. Itaque, reviviscentia ista minime est intelligenda per modum positivae restitutionis quam opera priora promeruisent, sed pure et simpliciter per modum naturalis resultantiae ex ablatione impedimenti quam secum fert gratuita post lapsum reparatio. Caeterum, quidquid positive restituitur et directe datur in reconciliatione eorum *qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum coeleste, et 'participes jacti sunt Spiritus Sancti, et prolapsi sunt*: totum hoc solius misericordiae est, non autem antecedentium quorumlibet meritorum fructus.

Et ultima conclusio erit, quam tamen plerique recentiores non recipiunt: semper recuperari gratiam secundum solam praesentium dispositionum mensuram, non autem secundum quantitatem gratiae prius habitae, etiam merito acquisitae. Merita enim praecedentia non possunt se extendere ad restitutionem eius quod in naufragio charitatis destruitur, sicut ratio paulo superius facta satis ostendere

(x) « Amor benevolentiae nequit permittere hypothesim solutionis amicitiae, cum sit contra benevolentiam, et ideo non fertur ad obiectum pro illa hypothesi. Solum utique movetur amicus « ad solutionem amicitiae omni conatu impediendam ». Pignataro, de grat. thes. 38, § 2.

videtur. Cui accedit ratio etiam generalis, e communissima meriti notione deducta. Nam merito de condigno proportionata debetur merces, quae semel data, semel pro semper est data, et semel pariter amissa, semel pro semper est amissa, hoc sensu scilicet, quod nunquam restitui debebit in vi praecedentis meriti iam exhausti. Et ne iterum confundaris in consideratione reviviscentiae meritorum, iterum animadvertere quod reviviscentia illa bene intellecta, non importat ullo modo restitutionem mercedis iam datae, et per peccatum deinde amissae, sed solum, ut dictum est, remotionem impedimenti in ordine ad consecutionem mercedis nondum redditae, et adhuc in futuro repositae, nimirum mercedis gloriae de qua apostolus ait quod *reddet* eam in illa die iustus iudex. De caetero, quoad praesentem statum controversiae, et argumenta in contrarium allata, vide dicta in 3^a Part. Q. 89 ubi id saltem in claro videtur fuisse positum: argumenta nempe illa nil minus esse quam decisiva. Et ideo, tutius iterum consilium erit, non nimis fidere in praxi opinioni adversae, ne forte quoad spirituales divitias quas quis crederet acquirere, et haberet in sola existimatione, locus sit dicto Psalmistae: *Quoniam cum interierit, non sumet omnia, neque descendet cum eo gloria eius.*

Scholion.

Circa meritum de *condigno* nostra de integro praecessit disputatio. Praeter hoc, agnoscunt theologi aliud meritum analogice dictum, quod est tantum de *congruo*: in quo nimirum titulus retribuendi non iam iustitia est quocumque modo accepta, sed sola convenientia. Et quia conveniens dicitur dupliciter, cuius oppositum est inconveniens, et cuius oppositum non est inconveniens: meritum quoque in convenientia fundatum, vel strictius vel minus stricte accipitur, mercedemque habet vel infallibiliter, vel non infallibiliter consequentem.

Porro meritum de congruo non semper requirit praehabitum statum gratiae. Unde communiter admittitur quod peccator ex actuali gratia operans meretur de congruo gratias ulteriores quibus ad iustificationem proximius disponatur, et quod contritus eodem genere meriti meretur ipsam gratiam iustificationis. Congruum siquidem est ut dum homo bene utitur virtute a Deo accepta, Deus secundum superexcellentem suam virtutem excellentius operetur, Congruum similiter ut homini toto corde sese ad Deum convertenti Deus restituat amicitiam : imo ita congruum ut nisi faceret, faceret contra misericordiam, contra quam nec facit nec facere potest, quia contra seipsum facere non potest. Vide quae de hac re dicta sunt in tractatu de poenitentia.

Est etiam in merito de congruo alia particularitas, consistens in hoc quod eiusmodi merito non sibi soli, sed et aliis, quoque mereri potest homo. Et merito quidem condigni nullus aliis meretur, solo Christo excepto, cuius singularis praerogativa fuit, ordinari ad hoc ut caeteros in gloriam vitae aeternae adduceret, in quantum factus est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri gratiam, et etiam primam gratiam. « Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat » (1).

Observandum denique est quod, sive loquamur de merito condigni, sive de merito congrui, utriusque obiectum sola sunt bona spiritualia, temporalia autem nonnisi in quantum ad spiritualia reducuntur, id est considerantur praecise ut habentia rationem medii ad vitae aeternae consecutionem. Sicubi vero, in seipsis accepta, dicuntur a sanctis cadere sub merito, scito meritum nonnisi abusive tunc dici, et omnino improprie : « In quantum scilicet homines moventur a Deo

(1) S. Thom., hic, a. 6.

ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum «consequuntur, Deo favente: ut sicut vita aeterna est simpliciter praemium operum iustitiae per relationem ad motionem divinam, ita temporalia bona in se considerata habent rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda, licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem » (1). Hoc modo Romani quandoque dicuntur a SS. Patribus obtinuisse imperium terrae tamquam praemium bonarum virtutum, tametsi non cognoverint Deum, aut si cognoverint, non sicut Deum glorificaverint. Hoc modo, favente Deo quem non colebat, praedicatur Cyrus victorias supra victorias consecuturus, sicut scriptum est : *Haec dicit Dominus Christo meo Cyro.... Ego ante te ibo.... et dabo tibi thesauros absconditos et arcana secretorum.... Et vocavi te nomine tuo, et non cognovisti me* (2). Haec siquidem sunt velut munera nullius pretii, digna dari et impiis. Nobis vero in altiori culmine praemia sunt reposita : nobis, inquam, non contemplantibus quae videntur, sed quae non videntur : quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna. Denique, si in hoc saeculo tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus.

(1) Ibid. a. 10.

(2) Isai. XLV-i, seq.

EPILOGUS

De spirituali quoque lumine revelationis accipi potest quod de luce corporali, a qua huius mundi aspectabilis ornatus incepit, legitur dictum initio Geneseos. Nam, *Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei.* Et praeter analogiam fundamentalem quam in citatis verbis enuntiat apostolus, alludens ad id quod scriptum est: *et tenebrae erant sziper faciem abyssi, dixitque Deus, fiat lux, et facta est lux,* est et alia minime praetereunda, in hoc quod dicitur Deus divisisse inter lucem et tenebras, et appellasse lucem diem, et tenebras noctem.

Et divisit, inquit, lucem a tenebris, appellavitque lucem diem, et tenebras noctem. Quae profecto infantili sensu accipienda non sunt, imaginando sic factam primitus lucem, ut esset confusa cum tenebris, et ob hoc postea separationis indignisset: aut revolvendo phantasmata vocabulorum seu nominum quae tunc et luci et tenebris a Domino Deo fuissent imposita. Absit. Sed Deum divisisse lucem a tenebris, nihil aliud importat quam Deum sic fecisse lucem et sic instituisse principia eius, ut lucis et tenebrarum alternae essent vices. Similique modo, Deum appellasse lucem diem et tenebras noctem, nihil aliud est quam Deum disposuisse id omne cui nos, et diei, i. e. lucis cum ordine ad subsecuturas tenebras, et noctis, i. e. tenebrarum cum ordine ad praecedentem et subsequentem lucem, nomina imponimus. Siquidem non omnis lux dies, nec omnes tenebrae nox, sed lux et tenebrae certis inter se vicibus distinctae, diei et noctis no-

minibus appellantur. Proinde, ubi a tenebris divisa lux commendatur, talis in summa insinuatur operatio Dei, per quam ipsae tenebrae, etsi non a Deo factae, adhuc tamen ab eo ordinatae omnino intelligantur. « Non enim, inquit Augustinus, l. imp. de Genes, ad litt. n. 25, Deum fecisse tenebras dictum est, quoniam species ipsas Deus fecit, non privationes quae ad nihilum pertinent, unde ab artifice Deo facta sunt omnia. Quas tamen ab eo ordinatas intelligimus, cum dicitur, *et divisit Deus inter lucent et tenebras*, ne vel ipsae privationes non haberent ordinem suum, Deo cuncta regente atque administrante. Sicut in cantando interpositiones silentiorum certis moderatisque intervallis, quamvis vocum privationes sint, bene tamen ordinantur ab iis qui cantare sciunt, et suavitati universae cantilenae aliquid conferunt. Et umbrae in picturis eminentiora quaeque distinguunt, ac non specie, sed ordine placent.... Dixit itaque, fiat lux, et facta est lux. Non dixit, fiant tenebrae, et factae sunt tenebrae. Horum ergo unum fecit, alterum non fecit ; utrumque tamen ordinavit, cum divisit Deus inter lucem et tenebras. Ita et ipso faciente pulchra sunt singula, et ipso ordinante pulchra sunt omnia ».

Haec quidem de luce illa corporali quae mundum hunc visibilem candore suo illustrat et ornat. Sed quanto altiori ratione applicationem habebunt, si ad lumen aliud, non huius creationis, transferamus cogitationem nostram : ad lumen dico verbi revelati, quod in hoc caliginoso loco sine adiunctis tenebris utique nusquam est. Ecce nos pro modulo nostro de magno illo divinae gratiae dono aliquid lucis e fonte divinorum eloquiorum capere studuimus. Vix tamen tenuem radium dixeris, qui non tam fugat quam permeat noctem. Remanet enim undique circumdans nos grande, ingens, impenetrabile mysterium : mysterium circa iuncturam liberi arbitrii cum prima causa operante in nobis velle et perficere : mysterium circa altissimas supernaturalis providentiae vias, circa eius rationes et fines, circa gratuitam

quorundam electionem contrapositam aliorum reprobationi : mysterium adhuc profundius circa sufficientium auxiliorum distributionem, circa apparentem derelictionem tot tantarumque gentium tam ante quam post Christum, circa relativam paucitatem eorum ad quos etiam post consummatam redemptionem pervenit exterior gratia evangelii : et, ut uno verbo dicam, circa pleraque eorum de quibus maxime averet humana curiositas interrogare Deum. Porro, sicut in diebus Iob, *respondens Dominus de turbine*, hoc unum per apostolum super nos intonat : *O homo, tu quis es ut respondeas Deo ?* Et iterum : *O altitudo divitiarum sapientiae et et scientiae Dei ! Quam incomprehensibilia sunt indicia eius, et investigabiles viae eius ! Quis enim cognovit sensum domini, aut quis consiliarius eius fuit ?* Secretum igitur sibi interim reservans, vult manere simul cum luce tenebras ; sed et has tenebras non ab eo utique factas, ab eo tamen definito consilio ordinatas dubitare non possumus. Et re quidem vera, sicut ex interpositionibus noctium, et ex crepusculorum seu vespertinorum seu matutinorum vicissitudinibus iucundius lumen corporale effulget, sic etiam ex impenetrabilis obscuritatis adiunctione magis benefica nobis evadere debet aliquantula illa lux quam de supercaelestibus in revelationis verbo Deus irradiavit. Obscuritas quippe est ad eam animi dispositionem comparandam ordinata, sine qua nulla cognitio proficit ad salutem, nulla etiam plenissima scientiae plenitudo ducit in montem sanctum Dei et in tabernacula eius. Quid enim proderit quantacumque mentis illuminatio, nobis manentibus superbis ? Et si, inquit, linguis hominum loquar, et angelorum, et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia, et omnium scientiam, nihil. Tunc ergo blanda et lenis et vere salutaris lux illa mentis nostrae oculos inundat, quando nos invenit humiles, non inflatos, non paratos reprehendere quod non intelligimus, non pervicacibus concertationibus effectos indociles, sed vere Deo submissos, vere in eo reponentes de integro fidem nostram, vere cum pietate et omni reverentia requirentes testamentum eius. Porro, ad

eiusmodi exercitationem ac disciplinam ordinem a Deo habent tenebrae illae a luce condivisae.

Interim vero noverimus, tenebras non esse nudas et simplices tenebras, sed quas noctem appellavit, utpote penitus aliquando pellendas et in splendidissimum mane desituras. Propterea toties iubemur patientes esse et expectore Dominum, expectare beatam spem, expectare revelationem iusti iudicii Dei. Et sic fiet dies peregrinationis nostrae, non tam *mane et vespere*, quam *vespere et mane* dies unus, ubi nimirum nox intermedia est, non in qua pausatur, sed a qua ad aeternum solstitium pervenitur, plenamque veritatis agnitionem.

Prooemium

Pag.

Prolegomenon de proprio tractatus objecto

§ 1. — *De triplici ratione secundum quam Deus in omni operante generatim, et speciatim in omni volente operatur. Et de eo quod nobis impervium clausumque est quoad conciliationem operationis divinae cum libero creaturae arbitrio* - - - -

§2. — *De operatione gratiae, quae etsi multum addat supra communem illam operationem Dei in agentibus liberis quam simplex naturae ordo requirit, nihil tamen vel addit vel mutat in eo praecise puncto in quo e conspectu creatae libertatis residet obscuritas. Quo fit ut celebris illa ab exeunte saeculo XVI tantopere agitata quaestio a parte ponenda sit, tamquam non pertinens ad propriam ac specialem praesentis tractatus materiam, quae intra duos priores supradictos operationis divinae modos omnino circumscribitur* .■.....

§ 3. — *De physica potentia et morali impotentia ad bonum, quae in libero arbitrio est sub sola communi operatione et motione Dei. Et de auxilio. quod fuisset in statu naturae purae contra insufficientiam congenitae virtutis*

26

§ 4. — *De originali elevatione ad bonum supernaturale in statu naturae historico. Et de ratione auxilii quod in ea includebatur contra supradictam impotentiam liberi arbitrii* .

§ 5. — „,s ,w quibus praesentis tractatus obiectum reponitur : id est, de auxiliis pertinentibus ad statum naturae lapsae et per Christum reparatae, qui etsi quodammodo medius sit inter duos praecedentes, adhuc tamen omnino coincidit cum statu iustitiae originalis, quantum ad hoc quod nonnisi d&pendenter a supernatural'. gratia, facultas boni etiam connaturalis nobis *restituitur*..... pag.

PARS PRIMA
DE GRATIA DEI SECUNDUM SE

Quaest. CIX. — De necessitate auxilii gratiae.

Praenotiones et ordo disputationis - - - -

Thesis I. — Tam ad veritates supernaturales, quam ad veritates religiosas ordinis etiam naturalis, necessaria dicenda est exterior gratia revelationis, non tamen eodem modo: absolute quidem quoad primas, hypothetice tantum quoad secundas, et Solum ad hoc ut possint in praesenti generis humani conditione cognosci ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo errore admixto. Sed ad cognitionem quae sit quomodocumque conducens ad iustificationem et vitam aeternam, interioris gratiae illustratio semper et eodem titulo absolute requiritur 42

Thesis II. — Etsi homo in praesenti statu naturae corruptae possit aliqua naturalia opera moraliter bona per propriam virtutem peragere: ad diligendum tamen Deum super omnia dilectione effectiva, et ad servandum omnia legis praecepta, *etiam quoad nudam substantiam operum*, est ei necessaria gratia: non quidem propter physicam improportionem facultatum secundum se, sed propter statum infirmitatis cui non aliter quam per medicinalem supernaturalis gratiae Christi influxum, in ea in qua nunc versamur oeconomia, remedium adhibetur

- Thesis III.** — Non iam per accidens tantum, et ratione alicuius contingentis circumstantiae, sed per se et ratione sui est absolute et simpliciter necessaria homini gratia quantum ad tria: *primo* quantum ad opera vitae aeternae meritoria; *secundo* quantum ad omnes actus salutare statum merendi antecedentes ac praeparantes, ipso primo initio fidei comprehenso; *tertio* quantum ad resurrectionem a peccato .. pag. 70
- Thesis IV.** — Communior et in Scripturis Sanctis fundatissima doctrina est, quod gratia habitualis seu sanctificans est determinate requisita ad hoc ut possit diu vitari mortale peccatum. Quo fit ut homo extra statum iustitiae exsistens, nisi cito per poenitentiam reparetur, nequeat non identidem in nova mortalia incidere84
- Thesis V.** — In praesenti oeconomia naturae reparatae, gratia habitualis quae est requisita ad posse diu perseverare in bono, -vitando omne mortale peccatum, per se sola non sufficit, sed adhuc opus est specialibus actualis gratiae adiutoriis. Nemini tamen iustorum adiutoria illa desunt, cum Deus sua gratia semel iustificatos non deserat, nisi prius ab eis deseratur. At vero, quoad venialia omnia etiam semideliberata, per totam vitam vitanda, necessarium esset post contractam originis labem auxilium plane extraordinarium, quod nulli hominum in peccato conceptorum fuit unquam concessum, nisi forte ex specialissimo de quo non constat privilegio.....09
- Thesis VI.** — Ab *auxilio perseverantiae* quo omnibus iustificatis datur in accepta prius iustitia per evitacionem peccati posse perseverare, distinguendum est *donum perseverantiae* quo aliquibus datur ipsum perseverare usque in vitae finem. Et magnum Dei donum merito nuncupatur, utpote solis electis proprium, et consistens in speciali protectione et custodia a malo, tum per efficacia contra tentationes adiutoria, tum per pro-

2;v

videntiam disponentem ut cum gratiae statu terminus viae coniungatur. Quod etsi nec in potestate sit liberi arbitrii, nec etiam sub condigno merito cadat, adhuc tamen a iusto impetrari, seu, ut Augustinus ait, suppliciter emereri **potest**..... pag. 05

Quaest. CX. — De gratia quantum ad eius essentiam.

Thesis VII. — Gratia sanctificans non est merus extrinsecus favor Dei, nec tegumentum aliquod peccatorum per imputatam iustitiam Christi, imo nec rectitudo formaliter consistens in obedientia mandatorum, sed supernatural donum animae infusum et inhaerens, quo naturae divinae vere consortes effimur, et ordinamur ad vitae aeternae beatitudinem in visione Dei. Rectissime autem a theologis dicitur *qualitas* ad speciem *habitus* reducenda. Rectissime etiam a plerisque asseritur ab infusis virtutum habitibus realiter distincta, non in animae potentiis, sed in eius essentia subiectata.....113

Thesis VIII. — Praeter gratiam habitualement agnoscenda est gratia actualis qua Deus intellectum et voluntatem hominis intrinsecus movet ad aliquid vel cognoscendum vel volendum vel agendum. Et dupliciter consideratur: primo quidem secundum se, deinde vero in suo proximo ac necessario effectum. Considerata in suo proximo ac necessario effectum, nihil aliud est quam actus supernaturalis indeliberatus potentiae a Deo motae, qui quodam vero sensu in nobis esse dicitur sine nobis. At sumpta secundum se, est motio in facultate recepta, principians eiusmodi actum; quae etiam eiusdem indifferenter entitatis est, sive habeat, sive non habeat ultimum effectum actus salutaris deliberati, qui idcirco in plena potestate voluntatis semper **relinquitur**.....124

Quaest. CXI. — De divisione gratiae.

Observationes praeviae pag- 14°

Thesis IX. — Apud veteres theologos divisio gratiae, non modo habitualis, verum etiam actualis, nusquam assignatur secundum diversas ipsius gratiae entitates, sed solum secundum diversos quos habet effectus, a prima inchoatione boni operis usque ad ultimum terminum finalis perseverantiae. Et divisio quidem in *praevenientem* et *subsequentem* attenditur secundum quod dicti effectus habent ordinem prioritatis et posterioritatis ad invicem. Divisio autem in *operantem* et *cooperantem*, secundum quod alii sunt quibus anima incipit velle vel intendere aliquod bonum pertinens ad salutem vitae aeternae, alii vero, quibus opere iam explet- vel prosequitur id quod habet in proposito vel praeconcepta **intentione**.....%

Thesis X. — A praecedenti divisione omnino secernenda divisio actualis gratiae in *excitantem* et *adiuvantem*, quae iam non attenditur respectu diversorum actuum volendi et perficiendi, sed respectu cuiuscumque actus salutaris seorsum et singillatim sumpti. Et ideo haec divisio non est accipienda secundum plures gratiae entitates, etiam solo numero distinctas, sed secundum quod una eademque numero gratia dicitur *excitans*, in quantum est principium piae affectionis indeliberatae, *adiuvans* *nqto*, in quantum per hanc ipsam indeliberatam affectionem, causa est libero arbitrio ponendi si velit, actum salutarem **deliberatum**.....i

Thesis XI. — Ultima divisio est gratiae in *efficacem* et *sufficientem*, quae nihil aliud est quam pura et simplex subdivisio gratiae excitantis, pro quanto efficax a sufficiente non differt in entitate auxilii, sed differt solum per denominationem extrinsecam, utpote a Deo data sub praescientia et proposito absoluto consensus obtinendi. Ex quo ultimo concludi


potest, non esse recipienda systemata victricis delectationis et physicae praedeterminationis	pag, 152
Trium praecedentium quaestionum conclusio159

PARS SECUNDA

DE CAUSA ET EFFECTIBUS GRATIAE

Quaest. CXII. — De causa gratiae	165
--	-----

Thesis XII. — Causa percipiendae gratiae voluntas Dei est, qui cum omnes homines salvos neri velit, in omnes suae gratiae dona diffundit eosque etiam qui longe ab omni influxu Christi Redemptoris positi ac derelicti esse viderentur, iis supernaturalibus praevenit auxiliis, quibus bene utendo, possint sibi virtutum ad fidem, tum ad iustificationem, tum ad consequentem beatitudinem aeternam aperire. Adhuc tamen inaequalibus valde modis distribuit prout vult, et multiformis gratiae suae investigabiles inscrutabilesque mensuras per multas diversissimas vias quae nos saepissime latent, dispensat. Unde sequitur non debere nos in iis quae alios spectant, illiciti esse curiosos, ne in his quae circa nosmetipsos sunt, damnabiliter inveniamur ingrati.....166

Thesis XIII. — Ad gratiam quidem iustificationis consequendam necesse est hominem adultum divinitus motum et excitatum libero suae voluntatis actu praeparari atque disponi. Sed si sermo sit de gratia actuali per quam opus salutis initiatur, sic nulla esse potest ex parte hominis praeparatio saltem positiva, quasi praeveniens divinum auxilium. Quin imo, vulgatum axioma quo gratia dicitur a Deo dari facienti quod in se est, videtur esse semper intelligendum, ad veterum theologorum mentem, de faciente quod in se est per alicuius praecedentis gratiae vires — — — — —  — — — — —

Thesis XIV. — Gratiae iustificationis ea causa, eaeque conditiones sunt, ut unusquisque, dum seipsum suamque infirmitatem respicit, de seipso formidare ac timere possit, et nemo scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse conse- cutum	pag. 184
---	----------

Quaest. CXIII. — De iustificatione impii, quae est effectus
GRATIAE OPERANTIS

Praenotiones	
--------------------	--

Thesis XV. — Iustificatio impii terminatur ad
veram ac realem remissionem peccatorum. Et
haec remissio non modo cum dono, verum
etiam *per* donum gratiae inhaerentis atque
animam informantis formaliter fit: idque,
non in virtute positivae cuiusdam disposi-
tionis divinae voluntatis, sed omnino ex na-
tura rei, quae non patitur ut de potentia
etiam absoluta, reatus mortalis peccati si-
mul cum gratia in anima remanere possit .

Thesis XVI. — Ad iustificationem impii a-
dulti semper requiritur motus liberi arbitrii
in Deum et in peccatum: motus quidem fidei
qua vera ea esse credimus quae divinitus re-
velata et promissa sunt: motus etiam tum
spei, tum perfectae charitatis ac contritionis,
salva interim sufficientia simplicis attritionis
cura sacramento re suscepto. Sed et omnibus
modis excluditur error protestantium, qui
cura solam fidem sufficere dicant, ipsiusmet
fidei veram germanamque notionem peni-
tus corrumpunt.....

Thesis XVII. Substantiam iustificationis
impii *ex opere operantis*, quatuor ingrediun-
tur, quae etsi in eodem indivisibili instanti
simul exsistant, adhuc tamen quemdam inter
se naturae ordinem habent: Primo, infusio
habitualis gratiae tamquam principii disposi-
tionis ultimae ad consecutionem iustitiae et
exclusionem culpae. Secundo, motus liberi
arbitrii in Deum per charitatem. Tertio,
motus liberi arbitrii in peccatum per con-

- tritionem. Quarto denique, consecutio gratiae ut gratificantis et formaliter conferentis remissionem peccatorum - - - - pag. 210
- Corollarium. — Cum in iustificatione adultorum *ex opere operato*, motus liberi arbitrii non requiratur ut dispositio coaptativa ad gratiam, sed solum ut removens obicem impediens virtutem sacramenti, non est necesse ut actu existât in ipso iustificationis instanti, dummodo praecesserit et remanserit non retractatus. Quo in casu adhuc verum est quod Tridentinum dicit, iustificationem generatim esse renovationem interioris hominis per *volontariat*» susceptionem gratiae et donorum . 218
- Thesis XVIII. — Iustificatio impii ex parte rei operatae est maximum Dei opus, tametsi non semper miraculosum, si nomine miraculi proprie intelligatur id quod in rebus fit praeter solitum et consuetum ordinem operandi effectum..... 220
- Quaest. CXIV. — De merito quod est effectus gratiae coo-
PERAXTIS.
- Praenotiones 223
- Thesis XIX. — Potest esse meritum hominis apud Deum, secundum eum iustitiae modum quem habitudo creaturae ad Creatorem compatitur. Qui etsi non ferat plus quam aequalitatem proportionalitatis per comparisonem *operantis* ad *retributorem*, adhuc tamen, suppositis supponendis, admittit aequalitatem etiam quantitatis per comparisonem *operis* ad *retributionem*. Et hoc modo locus est merito de condigno, cui ex iustitia praemium debetur, non quidem a Deo reddendum tamquam debitore creaturae, sed tamquam implente ordinem sapientiae et aequitatis quem ipse instituit in rebus. Porro, huiusmodi merito bona opera iustorum, secundum quod in gratia facta, reipsa merentur mercedem vitae aeternae..... 225

INDEX

Thesis XX. — Meritum vitae aeternae primario pertinet ad charitatem, secundario autem ad alias virtutes, in quantum earum actus formantur a charitate. Et quia nihil boni est quod ad finem charitatis ordinabile non sit, nullum etiam boni operis genus ad quod homo justificatus supernaturalibus habitibus non instruatur, nullus denique in individuo actus humanus moraliter indifferens: dicendum videtur, omnem actum in iusto, si moraliter malus non sit, eo ipso esse meritorium. Non tamen aequaliter meritorium, sed tanto magis quanto magis est charitate informatus, quanto e promptiori voluntate procedens, quanto maiorem ex obiecto bonitatem habens.....pag.	
Thesis XXI. — Ad augmentum quoque gratiae et consequens augmentum gloriae se extendit meritum bonorum operum, ut expresse definitur in Tridentino, Sess. 6, can. 32. Dicendum autem videtur quod augmentum istud, nec absolute nec statim consequitur singulum quemque actum meritorium, sed solum sub conditione et ad praesentiam dispositionum respondentium conditionibus pro incremento requisitis in habitibus ordinis naturalis, qui per exercitium operum acquiruntur et crescunt	
Thesis XXII. — Sub merito de condigno ea sola cadunt, quae se habent per modum <i>termini</i> ad motum quo moventur iusti a Spiritu Sancto, non autem ea quae per modum <i>principii</i> . Ideoque obiectum meriti esse non possunt, nec donum primae iustificationis, nec perseverantia in bono, multoque minus reparatio post lapsum: quo fit ut quisquis per poenitentiam a peccato resurgit, secundum solam praesentium dispositionum mensuram semper recuperet gratiam	259
Scholion circa meritum <i>de congruo</i> - - - -	266
Epilogus	260

IMPRIMI POTES

Iosephus Filograssi S. I.
Praepositus Provinciae Romanae

Nihil obstat quominus imprimatur.

Patavii - die XI Iunii 1928. .

Can.eus Doct. Aemilius Seraglia
Cens. Eccl.

IMPRIMATUR

Patavii - die XII Iunii 1928

Can.eus Doct. Primus Carmignoto
Vic. Gen.